Camil Mureşanu

ÎN TEMPLUL LUI JANUS

- studii şi gânduri despre trecut şi viitor

-CUPRINSUL

I. Cuvânt înainte: Privelişti fugare din „Marea Trecere"

II. Evul Mediu

1. Europa centrală şi răsăriteană în secolul al XIV-lea: o restructurare geopolitică
2. Situaţia internaţională a ţărilor române în a doua jumătate a secolului al XVI-lea
3. Cadrul internaţional al acţiunii politice a lui Mihai Viteazul
4. Mihai Viteazul şi Transilvania
5. Un episod transilvan în războiul de treizeci de ani

III. Repere ale modernizării în secolele XVIII-XIX

6. Secolul „Luminilor" în Europa
7. Cadrul european al revoluţiei de la 1848
8. Spiritul de la '48
9. Procesul de modernizare în Imperiul habsburgic după 1850
10. Cu privire la evoluţia democraţiei în centrul şi sud-estul Europei între 18501914

IV. Confesiune, cultură şi Luminism

11. Greco-catolicism şi Luminism

12. Şcoala ardeleană
13. Rolul pregătirii teologice în formarea intelectualităţii române din Transilvania
14. Unele frământări în Biserica Unită în anii primului război mondial
15. Propaganda pentru suprimarea Bisericii Greco-catolice în anii 1945-1948
16. Naţionalitate şi apartenenţă confesională
V. Transilvania la răscruce

17. Literatura ardeleană şi idealul Unirii
18. Despre tratatul de la Trianon
19. 1 Decembrie: odinioară şi acum
20. Convergenţe spirituale în Unirea de la 1918
21. Marea Unire şi dezvoltarea României moderne
22. Imagini ale Transilvaniei în revistele literare interbelice
23. Opinia publică românească din Transilvania şi dictatul de la Viena

VI. Personalităţi istorice şi culturale

24. Inocenţiu Micu - personalitate europeană
25. Luministul Thomas Jefferson
26. Stephan Ludwig Roth
27. Cu privire la ascensiunea socială şi profesională a familiei Bariţiu
28. George Bariţiu: încercare de portret psihologic
29. Timotei Cipariu
30. Prietenii româno-italiene
31. Gândirea politică a lui Eminescu
32. O conştiinţă a unui veac: Friedrich Meinecke

33. Un mare savant democrat: Ion I. Russu
34. Reculegere printre umbre
VII. Naţiunea, între declin şi resurecţie
35. Naţiunea-dimensiune a lumii moderne
36. O revenire asupra conceptelor de naţiune, naţionalitate şi minoritate naţională
37. Cu privire la problema naţionalităţilor în Transilvania în era neoabolutismului

38. Câteva consideraţii asupra formării naţiunilor în Europa centrală

VIII. Românism şi europeitate

39. Identitate şi destin

40. Latinitate şi identitate naţională

41. Asupra reintegrării spiritualităţii româneşti în cultura europeană

42. Spre o tranziţie a identităţii naţionale

Opinii româneşti privitoare la securitatea colectivă şi la cel de-al doilea război mondia

43. lEuropa-faţă cu ea însăşi: crepuscul sau resurecţie?

44. Există o post-modernitate a Europei moderne?
45. Europa centrală: între real şi imaginar IX. Dincolo de hotarul istoriei
46. Umanism şi ştiinţă în universitatea contemporană
47. Istorie şi conştiinţă
48. Presă, istorie, societate
49. Scrierea istoriei: producţie, sferă, consum

Istorie şi cunoaşter

eCUVÂNT ÎNAINTE

P

R

I

V

E

L

I

Ş

T

I

F

U

G

A

R

E

D

I

N

”

M

A

R

E

A

T

R

E

C

E

R

E

„

„

U

n

d

w

a

s

v

e

r

s

c

h

w

e

n

d

e

t

w

i

r

d

z

u

m

W

i

r

k

l

i

c

h

k

Un bine cunoscut vers din Goethe deschide această culegere prin care, după ani mulţi, autorul ei presimte că peregrinării gândurilor sale prin „a vremii stranie cetate" i se apropie un răgaz de odihnă.

„Peregrinare"- fiindcă el n-a acceptat să vadă istoria ca pe o clădire multietajată, ascunzând undeva o cămăruţă închiriată pe termen lung, în care s-a complăcut şi simţit „acasă", într-o beatitudine a respingerii sugestiilor de reamenajare a spaţiului său de excelenţă intelectuală.

Există, având chiar mari merite, oameni care „ştiu aproape totul despre mai nimic", ocnaşi ai cioplirii pietrelor de aşezat la temeliile ştiinţelor.

Compunerea disparată a culegerii de faţă nu vrea să afirme un alt „credo" şi o altă misiune a istoricului. Ea este doar mărturisirea unui temperament disponibil pentru mai multe concepţii şi maniere din unghiul cărora aventura umană să poată fi privită, ele acuzând însă, implicit şi discret, insatisfacţie faţă de unilateralitatea pedantă.

Se vor împlini curând două mii de ani de când Seneca Filosoful a scris: „Trebuie să trăim cu convingerea că nu ne-am născut pentru un singur colţ de lume; patria ne este întreg universul".

Cam în acest spirit, dar cu modestia cuvenită, paginile ce urmează îi invită pe cititori să străbată câteva evenimente - le-am numit mai înainte „privelişti fugare" - din Evul Mediu, din

Europa centrală şi sud-estică în epoca modernă; Transilvania nu putea lipsi din serial, după cum nici mult dezbătuta problemă a naţiunii şi a naţionalităţilor, sau povestea - când înălţătoare, când tristă - a Bisericii Române Unite.

Câteva portrete de personalităţi încearcă să învioreze reflecţiile asupra încifrării şi descifrării destinului românesc şi european din timpurile mai noi, cât şi asupra unor sensuri actuale teoretice care se dezvăluie cercetării istorice când se apropie de pragul „problemelor-limită".

Adevărata şi marea istorie este aceea a devenirii umane, realizate în timp, în spaţiu, în creativitate, în idealuri şi speranţe, în dureri şi înfrângeri.

Nu suntem atât de prezumţioşi încât să vrem a raporta suita acestor studii restrânse la o sentinţă cu pretenţii de atotcuprindere.

Ea nu aspiră decât a da cuvânt preferinţei pentru câteva locuri şi probleme din istorie - acest tărâm nemărginit de desfătare a spiritului sensibil la grandoarea dramei umane.

Alături de cunoaştere lumii şi a oamenilor, el ne îmbie şi cunoaşterii de noi înşine, ispitindu-ne să deturnăm o declaraţie lui Paul Valéry: „Je t'aime, parce que je touche par toi à mon Infini".

Camil Mureşan
uEVUL MEDIU

EUROPA CENTRALĂ ŞI RĂSĂRITEANĂ ÎN SECOLUL AL XIV-LEA: O RESTRUCTURARE GEOPOLITICĂ

În secolele XI-XIII continentul european a cunoscut o perioadă de expansiune economică, după care secolul al XIV-lea a marcat începutul unui declin accentuat, ce s-a stabilizat oarecum în preajma anului 1380, pentru a fi urmat de încă cel puţin un veac de stagnare[1]. O criză gravă şi complexă aşa dar, căreia îi sunt mai vizibile mecanismele prin care s-a prelungit, decât cele care au provocat-o.

Manifestările declinului se înregistrează în toate sectoarele vieţii sociale. În deceniul 1310-1320 a izbucnit o foamete pe arie întinsă. Cu

variaţii de la regiune la regiune, între 1325-1400 s-au numărat vreo 30 de ani de epidemii, printre care ciuma catastrofală din 1347-1349, pricinuitoare a pieirii unei treimi din populaţia continentului[2]. A urmat o înlănţuire cauzată de fenomene nefaste: variaţii ale climei, defavorabile producţiilor agricole; scăderea rezistenţei fizice a mulţimilor suferinde de subnutriţie, ceea ce a înlesnit răspândirea bolilor epidemice şi creşterea, în genere, a mortalităţii; scăderea numărului braţelor de muncă a accentuat declinul economiei în toate ramurile, a determinat creşterea salariilor, o susţinută tendinţă inflaţionistă, şi de asemenea repetate crize sociale, atât în mediul rural cât şi în cel urban[3]. A fost secolul marilor răscoale ţărăneşti

medievale şi al luptelor violente din interiorul unor oraşe flamande, renane şi italiene.

Pe plan demografic, secolul al XIV-lea, cu începere de pe la mijlocul său, a fost caracterizat prin termenul „contracţie". La 1340 populaţia continentului era, după anumite estimări, de 86 de milioane. În răstimp de 50-60 de ani a scăzut cu 30-40 %; a reînceput apoi să crească, dar la 1500 abia atinsese 70 de milioane şi vor mai trece încă două-trei decenii până să ajungă la cifra de dinainte de marea ciumă[4].

Într-o lume în care mai predominau izolarea regională şi neuniformitatea dezvoltării, existau mari abateri de la media generală. Astfel, pentru Europa centrală şi răsăriteană năvălirea

mongolă a provocat, încă în plin secol al XIII-lea, o bruscă prăbuşire economică, pe care numai pe încetul au compensat-o avantajele, nu întru totul sigure, rezultate din instaurarea acelei „pax mongolica", de la Carpaţi şi Balcani până în China.

Prin contrast, în secolul al XIV-lea în centrul şi răsăritul Europei fenomenele de declin nu par să concorde cu cele din apusul continentului. Dimpotrivă: colonizările de agricultori, mineri şi meşteşugari, împinşi probabil de dificultăţile traiului în ţinuturile lor de baştină (mai ales de prin Germania) au menţinut, printre altele, la un nivel mulţumitor agricultura din Polonia şi au determinat în Ungaria angevină o creştere a industriei extractive, prelucrătoare şi a oraşelor.

S-a mai observat că în secolul al XIV-lea, ca una din consecinţele proceselor menţionate, a avut loc o parţială modificare a traseelor vechii reţele de drumuri comerciale: unele - tradiţionale - par a-şi pierde din avântul anterior, iar în compensaţie apar altele, noi. Creşte treptat, dar sigur, însemnătatea spaţiului numit al „faţadelor maritime" ale Europei, mai ales al celor de nord şi răsărit (Marea Baltică, Marea Neagră).

Toate aceste fenomene economice şi demografice nu pot să nu fie puse măcar într-un raport relativ cu prefacerile geo-politice din Europa centrală şi răsăriteană, deşi cauzele fiecărora, precum şi paralelismul desfăşurării lor, trebuie privite cu nuanţări prudente.

Secolul al XIV-lea prezintă iniţial o stare de criză politică internă în Ungaria, Boemia şi Polonia. Până la mijlocul veacului caracteristica paralelă a istoriei acestor trei regate a fost reuşita lor în a depăşi luptele interne şi a restabili o autoritate centrală solidă, sub dinastiile angevină, de Luxemburg şi a ultimilor Piaşti. Consolidarea internă a Poloniei şi a Ungariei a fost una din premisele schimbărilor de echilibru şi de structură politico- teritorială în centrul şi răsăritul Europei.

Ambele state au fost în măsură să se angajeze într-un proces de expansiune spre răsărit. Alături de ele, apare ca o surpriză ascensiunea subită a statului lituanian, care devine în câteva

decenii o mare putere, întinzându-se de la Marea Baltică, prin bazinul Niprului spre Marea Neagră.

Dar în fapt, cheia schimbărilor geo-politice survenite în întreaga zonă a fost constituită de situaţia Hoardei de Aur. Sub hanul Ozbek (1312-1342) acest stat a ajuns la apogeul puterii[5]. Frontierele lui occidentale, considerând în interiorul acestora şi teritorii aflate doar sub influenţa ori protectoratul său, erau în Carpaţii orientali, la defileul Dunării şi în munţii Balcani. „În primul deceniu al secolului al XIV-lea - constată un studiu recent - ţinuturile din exteriorul arcului carpatic, bulgarii şi sârbii, depindeau de Hoarda de Aur"[6]. Ea era de departe, atunci cea mai mare putere în răsăritul continentului. De la marea

invazie din 1240-1242, Ungaria - cel puţin partea ei de la răsărit de Dunăre - a stat sub ameninţarea unei alternative a dominaţiei cumane şi mongole.

Declinul şi prăbuşirea Hoardei de Aur au fost pe de o parte consecinţa unor fenomene de instabilitate internă, inevitabile într-un stat cu o structură imprecisă a organizării teritoriale, bazat pe forţă şi prea puţin pe activităţi economice constructive, capabile să-l omogenizeze statornic. S-a afirmat mereu că statul mongol a constituit un cadru comerţului euro-asiatic, pe spaţii întinse, dar e îndoielnic dacă mongolii, ei înşişi, ca etnie, au fost agenţii majoritari ai acestui gen de activitate economică.

Se poate accepta şi ipoteza că Hoarda de Aur a fost şi ea decimată de efectele ciumei celei mari întrucât, înainte de a pătrunde în Europa, flagelul a fost semnalat la Sarai pe Volga, şi în nordul Mării Negre, de unde, pe corăbiile genoveze şi veneţiene, s-a răspândit în sudul şi vestul continentului.

Indiferent de câte cauze au provocat acest declin, el a favorizat ascensiunea puterii Ungariei, Poloniei, Lituaniei şi a statului Moscovei, forţa militară a cărora a depăşit-o pe a Hoardei, silind-o să bată în retragere către Nipru şi mai departe.

Refluxul a început în spaţiul dintre Carpaţii meridionali şi munţii Balcani. Aici s-a refăcut pentru scurtă vreme unitatea ţaratului bulgar, sub

Mihail Şişman (1323-1333) şi a ajuns la culmea puterii Serbia medievală, sub Ştefan Duşan (1331-1355). Ungaria a început o ofensivă în direcţia Dunării de Jos, curând după ce regele Carol Robert reuşise a-şi consolida domnia, apropriindu-şi sprijinul din partea unor mari demnitari şi a unor familii nobiliare din Transilvania, Slovacia şi Slavonia. Cunoscuta înfruntare de la 1330 dintre Carol Robert şi voievodul Munteniei, Basarab, încheiată cu un eşec momentan pentru Ungaria, trebuie văzută şi în contextul ciocnirii globale dintre Ungaria şi Hoarda de Aur[7]. După data vestitei bătălii, voievozii munteni au început o „politică de balans" între Ungaria şi Hoardă, evoluând către orbita suzeranităţii ungare, dar

străduindu-se să-şi menţină o poziţie autonomă faţă de aceasta.

La răsărit de arcul carpatic, presiunea militară exercitată paralel de Polonia şi Ungaria a avut ca rezultat constituirea acelei „mărci de graniţă" ce va deveni statul românesc Moldova. Mai spre nord, Polonia a cucerit cnezatul de Halici (1349) şi Volhinia (1366). După cum Muntenia a oscilat între dominaţia tătară şi suzeranitatea ungară, înclinând spre cea de-a doua în timpul asociatului şi urmaşului la domnie al lui Basarab - Nicolae Alexandru (1342-1352-1359), tot astfel Moldova a dus o politică de echilibru între Ungaria şi Polonia, scurt timp între Polonia şi Lituania[8], până la urmă optând pentru alianţa cu marea

uniune polono-lituaniană. Ea se va afla la încrucişarea tendinţelor polono-lituano-ungare de dominaţie asupra căii comerciale de la Marea Baltică la Marea Neagră şi gurile Dunării.

Lituania, după victoria ei de la Sinnie Vodî (1362) asupra tătarilor, a ocupat Kievul şi Ucraina apuseană. Genovezii, în cadrul conflictului din 1344-1347 cu Hoarda, mai târziu al tratatelor cu ea dintre 1380-1387, şi-au consolidat poziţiile faţă de mongoli, pe ţărmul nordic al Mării Negre. Deşi mult scoasă în evidenţă de istoriografia rusă, însemnătatea victoriei de la Kulikovo (1380) a cneazului moscovit Dimitri Donskoi a fost episodică, efectul ei fiind anulat de revenirea în

forţă a mongolilor, care au devastat Moscova în 1382[9].

Şi Peninsula Balcanică a trecut în secolul al XlV-lea printr-o restructurare geo-politică, având ca momente: formarea marelui ţarat sârb, noua fragmentare a celui bulgar (între Vidin şi Trnovo), intrarea Bizanţului „în agonie", fiind redus la un stat-capitală, în urma războiului civil dintre Ioan V Paleologul şi Ioan VI Cantacuzino, a marii răscoale din Salonic şi a expansiunii otomanilor în sud-estul Europei, după 1354. Prin Ioan al V-lea, bizantinii fac cereri de ajutor în cursul unei vizite la Buda în 1365, reînnoiesc oferta de unire religioasă cu Roma în 1369 şi sfârşesc prin a se resemna, în 1372-1377, să plătească tribut sultanului Murad

I[10]. Spre finele secolului, otomanii au desfiinţat statele bulgare, au dat lovituri celui sârb, au întreprins expediţii în Ţara Românească şi au ameninţat hotarele Ungariei şi Transilvaniei. Expansiunea otomană în Balcani a devenit o problemă europeană, determinând acele „cruciade târzii" ale lui Amedeo di Savoia în 1366, cea de la Nicopole (1396), iar în secolul următor cele de la Varna (1444) şi Belgrad (1456). Au căutat de asemenea să i se opună alianţele ungaro-bizantine şi ungaro-polone din 1395-1397[11], şi nu în ultimul rând rezistenţa armată şi diplomaţia lui Mircea cel Bătrân.

Recapitulând toate aceste date, rezultă că după 1330 Europa centrală şi estică a trecut în

timp scurt printr-o mutaţie geo-politică. În doar câteva decenii un teritoriu de sute de mii de km^2 - înainte spaţiu de dominaţie cumană şi mongolă - a fost cucerit, sau a intrat în sfera de influenţa a Ungariei, a Poloniei, şi a Lituaniei. Preponderenţei genoveze în comerţul pe Marea Neagră, înlesnită prin tratatul de la Nymphaion, din 13 martie 1261 cu Bizanţul, i s-a adăugat acum intruziunea politico-militară, dar şi comercială, a statelor centro- europene. Zdrobirea Hoardei de Aur de către Timur Lenk, la sfârşitul secolului al XIV-lea, i-a redus aproape complet rolul de mare putere în nordul Mării Negre, rol pe care, la o scară mult mai redusă, îl va exercita în secolul următor Hanatul Crimeii.

Ţara Românească şi Moldova au ocupat după 1350 principalele porturi de la vărsarea Dunării şi a Nistrului în mare[12] şi au dobândit o poziţie-cheie pe marile drumuri comerciale ce se întretăiau acolo, venind dinspre Europa centrală şi Marea Baltică, în direcţia Bizanţului şi a Orientului apropiat sau îndepărtat. Această poziţie privilegiată le-a consolidat existenţa politică de sine stătătoare, la confluenţa îndelung nedecisei rivalităţi ungaro-polone.

În această confruntare Vest-Est (Europa-Asia), unul din rezultate a fost statornicirea unui hotar aproximativ, pe care geografii, până în secolul al XVIII-lea, s-au crezut îndreptăţiţi a-l

aşeza pe Don, abia după aceea expresia „dincolo de Urali" devenind sinonimă cu Asia.

Dar în acelaşi interval de timp, înfruntarea Europa-Asia s-a reluat pe o axă Nord-Sud, pe care Europa a fost respinsă din Balcani şi de la Dunărea de Jos de înaintarea, mai sistematic organizată decât cea mongolă, a Imperiului otoman. Pentru ca pe acest front să se producă o mutaţie similară aceleia dintre 1330-1400, redresarea forţelor europene va trebui să aştepte secolul al XVIII-lea, chiar al XIX-lea.

Cu şase secole înainte francii, la Poitiers, sub Carol Martel, au salvat Europa occidentală de o alternativă arabo-musulmană a istoriei sale, ceea

ce ar fi schimbat toată configuraţia culturii şi a civilizaţiei vechiului continent.

În secolul al XIV-lea, sub Angevini, Piaşti, Jagelloni şi Basarabi, - ungurii, polono-lituanienii şi românii au respins din Europa răsăriteană pericolul permanentizării mongolo-asiatice şi au stăvilit expansiunea otomană, cu preţul unei stagnări a energiilor lor vitale şi creatoare.

Secolul al XIV-lea a fost, dincolo de orice consideraţii de detaliu, mult mai mult decât o avalanşă de evenimente militaro-politice. Învolburarea lor aparentă a constituit o fază esenţială a fundamentării Europei moderne, cel puţin a cadrului ei geografic definitiv.

1 Denis Hay, *L'Europe auxXIV^e etXV^e siècles,* trad franc. /Paris/, 1972, p. 359

2 În cifre absolute, victimele ei par a fi fost mai numeroase decât ale ambelor războaie mondiale din secolul al XX-lea.

3 Ruggiero Romano-Alberto Tenenti, *Alle origini del mondo moderno (1350-1550),* trad. ital. /Milano/, 1967, p. 9-10; Pierre Vilar, *Or et monnaies dans l'histoire, 1450-1920,* /Paris, 1974/, p. 43-44.

4 Romano-Tenenti, *Op. cit.,* p. 13-14.

5 Virgil Ciocâltan, *Restauraţia Hoardei de Aur şi tratatele tătaro-genoveze din anii 1380-*

1387, în „Revista Istorică", serie nouă, I (1990), nr. 6, p. 572-573.

6 Idem, *Hegemonia Hoardei de Aur la Dunărea de Jos (1301-1341),* în „Revista Istorică", serie nouă, V (1994), nr. 11-12, pp. 1103-1105.

7 *Ibidem,* p. 1113.

8 La un moment dat, Moldova apare şi ca aliată cu Lituania împotriva Poloniei. Cf. Veniamin Ciobanu,
Cauze politice şi implicaţii juridice ale stabilirii raporturilor româno-polone la sfârşitul secolului al XIV-lea (1387-1396), în „Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol" Iaşi, XXVII (1990), p. 105.

9 Şerban Papacostea, *Desăvârşirea emancipării politice a Ţării Româneşti şi a*

Moldovei (1330-1392), în „Revista Istorică", serie nouă, II (1991), nr. 9-10, pp. 471-472, 477-483; Virgil Ciocâltan, *Restauraţia Hoardei de Aur...,* în „Revista Istorică", I (1990), nr. 6, p. 571-577.

10 Şerban Papacostea, *Byzance et la croisade au Bas-Danube à la fin du XIV siècle,* în „Revue Roumaine d'Histoire", XXX (1991), nr. 1-2, p. 3-4.

11 *Ibidem*, p. 9-11.

12 Radu Manolescu, *Comerţul şi transportul produselor economiei agrare la Dunărea de Jos şi pe Marea Neagră în secolele XIII-XV,* în „Revista Istorică", serie nouă, I (1990), nr. 6, p. 545; Idem, *Marea Mediterană şi Marea*

Neagră în Evul Mediu, în „Revista Istorică", serie nouă, IV, (1993), nr. 1-2, p. 49-50.

SITUAŢIUNEA INTERNAŢIONALĂ A ŢĂRILOR ROMÂNE ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVI-LEA

Relaţiile internaţionale în a doua jumătate a secolului al XVI-lea se caracterizează prin marea lor complexitate, rezultată din constituirea şi dezvoltarea unui sistem politic european şi, într-o măsură oarecare, mondial, în cadrul căruia deciziile şi acţiunile tuturor statelor sunt într-o interdependenţă reciprocă, permanentă şi inevitabilă. Această stare de lucruri are la bază dezvoltarea forţelor productive şi a relaţiilor de schimb, determinând în structura economică şi socială transformări ce converg în procesul lent, dar continuu, al destrămării relaţiilor feudale şi

ascensiunii relaţiilor capitaliste. Proces ce nu are un ritm uniform la scara continentului european, amploarea şi intensitatea sa fiind foarte variată, în funcţie de varietatea condiţiilor zonale şi locale.

Tocmai din acest motiv, sau şi din acest motiv, sistemul politic european în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este departe de a fi un sistem echilibrat. El se caracterizează, dimpotrivă, printr-o labilitate ce reflectă starea specifică a unei societăţi pornite pe calea unor adânci transformări structurale.

În apusul Europei, Spania, beneficiară directă, dar superficială, a descoperirilor geografice şi a cuceririi unui întins imperiu colonial - sursă de exploatare neraţională -

reuşeşte a-şi impune hegemonia politică. Ea îi este consfinţită de sfârşitul victorios al îndelungatelor războaie pentru supremaţie în Italia, purtate împotriva Franţei şi încheiate prin pacea de la Cateau-Cambresis, din 1559.

În preajma încheierii acestei păci puterea mondială a Spaniei scăzuse totuşi întrucâtva, prin abdicarea împăratului Carol Quintul şi separarea coroanei spaniole şi a posesiunilor acesteia de coroana imperială habsburgică din Germania şi de ţările supuse ei. Spania rămâne însă foarte influentă în politica imperială germană.

Încheierea războaielor cu Franţa, instaurarea dominaţiei spaniole în Italia şi destrămarea monarhiei universale hispano-

habsburgice au condiţionat creşterea interesului Spaniei pentru controlul asupra Mediteranei, în vreme ce imperiul acordă tot mai multă atenţie problemelor Europei centrale, răsăritene şi sud-estice. În ambele zone, cea maritimă şi continentală, interesele alianţei hispano-imperiale se ciocneau cu Imperiul otoman, ajuns în culmea expansiunii sale. De pe la 1540 dominaţia acestuia se întinsese, prin Tunis, asupra bazinului occidental al Mediteranei, iar în centrul Europei, în urma bătăliei de la Mohacs şi a prăbuşirii regatului feudal ungar, turcii se aflau la porţile Vienei şi în Slovacia. Din Africa de Nord, în diagonală peste Mediterana Centrală, pe coastele dalmatice, în Bosnia, Ungaria apuseană şi Slovacia, prin nordul

Moldovei şi Ucraina, până la Nipru, se contura astfel un uriaş front între Imperiul otoman de o parte, Spania, Imperiul romano-german şi eventualii aliaţi, de cealaltă parte.

Delimitarea menţionată este doar unul din elementele fundamentale ale sistemului politic european în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. De o parte şi de alta a liniei de demarcaţie, cele două formidabile blocuri sunt însă frământate de multiple contradicţii interioare. Aparent, sfera dominaţiei Imperiului otoman este mai unitară. În realitate însă baza şubredă a despotismului feudalo-militar turcesc, sistemul nemilos şi anarhic de exploatare şi asuprire a populaţiilor supuse, corupţia administrativă ş.a. au întreţinut un

permanent spirit de revoltă în rândul acestor populaţii. În lupta lor pentru redobândirea libertăţii, ele caută - în măsura posibilului - sprijinul adversarilor Porţii. În cazul ţărilor române, situate pe o porţiune a marelui front instabil dintre turci şi restul Europei, păstrând - datorită dârzeniei rezistenţei lor antiotomane - un grad apreciabil de autonomie internă, ele au fost în măsură să adauge în permanenţă năzuinţei şi luptei poporului, pentru recucerirea independenţei, încercările de a folosi în acest scop contradicţiile dintre Imperiul otoman şi adversarii săi.

În occidentul şi în centrul Europei blocul hispano-habsburgic întâmpina, la rândul său, ostilitatea Franţei, slăbite în războaiele pentru

dominaţia asupra Italiei şi mai ales de războaiele civile dintre 1562-1598. Ameninţată din toate părţile de presiunea strivitoare a imperiului lui Carol Quintul, Franţa recursese încă de pe la 1536 la gestul neobişnuit al unei înţelegeri cu sultanul. Dintre toate puterile europene Franţa va rămâne până către sfârşitul secolului al XVI-lea, cea mai bine văzută şi mai influentă la Poarta otomană.

Ridicarea puterii Angliei şi rivalitatea ei maritimă şi colonială cu Spania au creat o fisură importantă în lumea occidentală. Spre a-şi submina adversarul, nici Anglia n-a ezitat să intre în bune relaţii cu turcii, sprijinind totodată lupta de eliberare a Ţărilor de Jos de sub dominaţia spaniolă.

În răsăritul Europei, disensiunile interioare ale sistemului politic continental se exprimă pe de o parte în accentuarea tendinţelor de expansiune ale nobilimii polone asupra pământurilor ucrainene şi bieloruse, cât şi asupra zonei răsăritene a Mării Baltice. Nobilimea polonă se sprijinea, în această politică, pe perfectarea deplină a uniunii cu Lituania, survenită în anul 1569. Tendinţelor ei se opuneau ţărănimea liberă cazacă din Ucraina, precum şi statul Moscovei. Cu acesta din urmă Polonia a purtat un război de un sfert de secol, pentru ţărmurile Balticii (Războiul livonic, 1558-1583).

Polonia constituia, pe de altă parte, un partener politic solicitat atât din partea Franţei - în

căutarea permanentă de aliaţi răsăriteni care să slăbească presiunea exercitată asupră-i de către blocul hispano-imperial -, cât şi din partea habsburgilor, în cadrul intenţiilor acestora de extindere a influenţei lor în răsăritul Europei. După 1572, când se stinge ultimul reprezentant al dinastiei Jagiello, atât Franţa, cât şi habsburgii vor căuta să asigure tronul Poloniei unor candidaţi din familiile domnitoare proprii. Facţiunile nobilimii polone au sprijinit alternativ pe aceşti candidaţi, remarcându-se înclinaţia aristocraţiei pentru habsburgi. Majoritatea nobilimii însă s-a pronunţat împotriva lor. Atitudinea acesteia era dictată de dorinţa menţinerii influenţei şi a menajării intereselor comerciale polone în sud-estul

continentului, ceea ce presupunea şi păstrarea unor raporturi de bună vecinătate cu Imperiul otoman. Tendinţele de expansiune ale habsburgilor spre răsărit rivalizau cu interesele Poloniei în această zonă.

Situaţia internaţională a ţărilor române în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este influenţată în mod direct de lupta dintre Imperiul otoman şi cel habsburgic pentru dominaţie în Europa centrală şi de atitudinea aparte a Poloniei, în general ostilă imperialilor, prudentă faţă de turci şi interesată în asigurarea unei influenţe proprii în ţările române, în primul rând în Moldova, în măsura în care putea realiza acest lucru fără a provoca un conflict cu Poarta.

O primă etapă a dezvoltării acestei situaţii complicate, în cadrul căreia un factor permanent, latent, rămâne dorinţa celor trei ţări de a-şi păstra autonomia şi chiar de a-şi redobândi independenţa, o constituie intervenţia imperială în Transilvania între 1551-1556, în urma negocierilor şi tratatelor încheiate de cancelarul
George Martinuzzi. Prezenţa trupelor imperiale în Transilvania, sub conducerea generalului Castaldo, refugierea în Polonia a tânărului principe Ioan Sigismund Zapolya şi a mamei sale, Isabella, fiica regelui Sigismund I Jagiello, au însemnat o contralovitură la acţiunea turcească din 1541: ocuparea Budei, transformarea Ungariei în paşalâc şi recunoaşterea de către sultan a drepturilor

familiei Zapolya la coroana Ungariei, revendicată de habsburgi. Ocuparea de către turci a unei mari părţi a Ungariei constituie o grea lovitură pentru frontul antiotoman în centrul şi sud-estul Europei, fapt care s-a resimţit timp îndelungat asupra echilibrului politico- militar din această zonă.

Intervenţia imperială în Transilvania a provocat o reacţie negativă în Polonia şi cu atât mai mult la Poartă. Turcia n-a voit să recunoască situaţia creată, şi-a intensificat operaţiile militare împotriva imperialilor, a ocupat şi a transformat Banatul în paşalâc (1552) şi a început a pregăti o intervenţie în Transilvania propriu-zisă, acţiune pentru care avea însă nevoie de sprijinul domnilor din Ţara Românească şi Moldova. Aceştia din urmă

caută să reziste cât mai mult presiunilor turceşti şi să sondeze posibilitatea unei înţelegeri cu imperialii.

Într-o scrisoare din Cluj, datată la 31 iulie 1551, generalul Castaldo afirmă că domnii Moldovei şi Ţării Româneşti manifestă tendinţe de bunăvoinţă faţă de arhiducele Ferdinand de Habsburg, fratele împăratului Carol Quintul, care îşi asumase titlul de rege al Ungariei[1].

Informaţiile documentare ulterioare acesteia permit a stabili că până la sfârşitul anului 1551 domnul Moldovei, Ştefan Rareş, a făcut în secret oferte de alianţă atât Poloniei, cât şi imperialilor. În aceeaşi perioadă, Polonia, prin soli trimişi la Viena, se consultă cu Ferdinand de

Habsburg asupra atitudinii de luat faţă de oferta lui Ştefan Rareş. Se poate deduce că imperialii nu aveau încredere în sinceritatea demersului polon, sau nu le convenea alianţa Moldovei cu Polonia, deoarece Ferdinand a dat solilor polonezi un răspuns evaziv. În cursul primei jumătăţi a anului 1552 suspiciunile curţii imperiale se confirmă. În ianuarie 1552 la Praga parvin ştiri despre o înţelegere între regele Poloniei şi domnii ţărilor române, în scopul readucerii lui Ioan Sigismund Zapolya în Transilvania. Rapoartele lui Castaldo confirmă, în februarie, existenţa unui tratat al lui Ştefan Rareş cu polonii, fără să poată preciza obiectul său. Din acest moment generalul imperial va primi cu răceală orice noi demersuri de

apropiere din partea domnului Moldovei, considerându-le ca simulacre, în scopul obţinerii de informaţii asupra intenţiilor sale. Domnul Ţării Româneşti, Mircea Ciobanul, se mărgineşte în cursul anului 1552 a-şi manifesta bunăvoinţa faţă de imperiali prevenindu-i despre mişcările turcilor[2].

Ca rezultat al presiunilor turceşti în primul rând, dar şi al unei intervenţii diplomatice franceze, Polonia a încurajat pe Ştefan Rareş să ia atitudine făţişă împotriva imperialilor şi, împreună cu detaşamente turco-tătare, să întreprindă o scurtă intervenţie armată în Transilvania, în cursul lunii iulie 1552, încheiată fără rezultat. Şi Mircea Ciobanul a fost obligat de turci la acelaşi pas, pe

care l-a săvârşit însă - pe cât rezultă din documente - în proporţie şi mai modestă decât domnul Moldovei. A fost, de fapt, mai mult o demonstraţie militară în estul şi sud- estul Transilvaniei, după încheierea căreia Mircea Ciobanul continuă a furniza imperialilor, prin intermediul sibienilor, ştiri despre mişcările de trupe turceşti în Ungaria şi Banat. Cu prilejul unor noi sondaje de apropiere din partea domnului Ţării Româneşti, Castaldo va arăta însă aceeaşi neîncredere ca şi faţă de Ştefan Rareş[3].

Această perioadă de încercări ale Moldovei şi Ţării Româneşti de a se plasa pe o poziţie de echilibru între cele trei mari puteri de la hotarele lor ia sfârşit în toamna anului 1552, prin

înlăturarea violentă a lui Ştefan Rareş şi înlocuirea sa prin Alexandru Lăpuşneanu. Deşi este vădită complicitatea lui Castaldo la complotul împotriva lui Ştefan Rareş, deşi Lăpuşneanu oferă imperialilor serviciile sale împotriva turcilor, atât la Viena cât şi în Transilvania Ferdinand şi Castaldo sunt dezamăgiţi de schimbarea de domnie din Moldova, convingându-se că noul domn e înclinat spre Polonia şi, prin intermediul acesteia, către Poartă[4].

Confirmarea acestor informaţii privitoare la veritabila orientare a lui Lăpuşneanu nu întârzie. El declară, în 1553, unor fruntaşi secui că va sprijini revenirea pe tron a lui Ioan Sigismund, iar

în primăvara anului următor închide graniţele spre Transilvania.

În Ţara Românească, după scurta domnie a lui Radu Ilie în 1552-1553, care încercase de asemenea apropierea de imperiali, restaurarea lui Mircea Ciobanul - şi el tentat în continuare de aceeaşi idee - apoi înscăunarea lui Pătraşcu cel Bun marchează intervenţia hotărâtă a turcilor pentru a se asigura de cooperarea Ţării Româneşti împotriva trupelor habsburgice din Transilvania. În iunie 1555 un raport din Constantinopol înregistrează deja ştirea despre dispoziţia dată de către sultan lui Lăpuşneanu şi Pătraşcu de a contribui efectiv la reintroducerea lui Ioan Sigismund în Transilvania. Ordinul formal soseşte

în februarie 1556 şi ca urmare trupele moldovene şi muntene întreprind campania care duce la alungarea imperialilor din Transilvania[5].

Evenimentele din 1556 au mai multe semnificaţii: în primul rând, pentru moment toate cele trei ţări române sunt readuse mai strâns în orbita politică otomană; în al doilea rând, ele marchează o creştere a influenţei polone, cel puţin în Transilvania şi Moldova. Aceasta întrucât întreaga pregătire diplomatică a respingerii imperialilor din Transilvania s-a desfăşurat pe fondul unei înţelegeri turco-polone, a reglementării unor diferende reciproce, a delimitării gradului de influenţă şi a unor drepturi comerciale ale celor două puteri în zona Dunării de

Jos. Nu pot fi de asemenea neglijate legăturile de familie dintre regina Isabella şi curtea polonă, prin intermediul cărora până şi pe plan cultural se facilitează o creştere a influenţei polone în Transilvania[6]. În fine, se înregistrează şi un amestec al Franţei în această problemă. În urma misiunii lui Cristofor Bathori la curtea lui Henric al II-lea, Franţa intervine pe lângă regele Poloniei, prin ambasadorul extraordinar Pierre-Louis Martines, pentru a-l determina să se angajeze în sprijinirea lui Ioan Sigismund şi a mamei sale, promiţându-i în schimb bunele oficiu ale Franţei la Poartă, pentru salvgardarea unor interese ale Poloniei şi Transilvaniei. Prin această acţiune diplomatică rivalitatea turco-polonă-habsburgică

pentru influenţă în ţările române între anii 1551-1556 se leagă cu ultima fază a războaielor pentru hegemonia europeană dintre Franţa şi Casa de Austria, ce se vor încheia, provizoriu prin pacea din 1559.

Intervenţia în Transilvania în al şaselea deceniu al secolului al XVI-lea a însemnat pentru imperiali un eşec cu care ei nu s-au resemnat. Acţiunea lor generală în scopul dobândirii unei influenţe sporite şi chiar a dominaţiei în bazinul inferior al Dunării a fost reluată în 1561, prin sprijinirea lui Iacob Heraclid Despot în ocuparea tronului Moldovei. Faptul că schimbarea de domnie din Moldova, prin victoria de la Verbia repurtată de Despot asupra lui Lăpuşneanu (18

noiembrie 1561), a fost corelată direct cu planurile habsburgice de expansiune spre răsărit, este dovedit nu numai prin informaţiile documentare privind preparativele acestei acţiuni, ci şi prin consecinţele sale imediate. În ianuarie 1562 Ioan Sigismund Zapolya solicită regelui Poloniei medierea unui armistiţiu între Transilvania şi imperiali, motivându-şi cererea prin faptul că este încercuit de forţele acestora, în urma victoriei lui Despot în Moldova[7]. Comandanţii imperiali din Ungaria superioară, care susţinuseră direct pe noul domn din Moldova, erau în legătură şi cu Melchior Balassa, cel care în 1562 va juca un rol în declanşarea răscoalei secuilor din Transilvania. În iunie 1562 un raport secret din Constantinopol

confirma împăratului Ferdinand I rolul lui Despot-vodă în instigarea aceleiaşi răscoale[8]. Din partea polonă, Despot primise sprijinul unui grup nobiliar prohabsburgic, pe câtă vreme atitudinea oficială a regelui Sigismund al II-lea August faţă de el a fost ostilă, asociindu-se numeroaselor plângeri la Poartă, adresate de principele Transilvaniei, în scris sau prin ambasadori[9]. Acestea au jucat un rol mai întâi în ridicarea boierimii, în frunte cu Tomşa, împotriva lui Despot, apoi în hotărârea turcilor de a sprijini revenirea pe tron a lui Lăpuşneanu, precedată de o cumplită invazie tătară.

Noul eşec al tentativelor habsburgice în răsărit, marcat de prăbuşirea grabnică a domniei lui Despot în Moldova, a reprezentat o slăbire a

politicii lor active, ofensive: ea nu va fi reluată, cu asemenea veleităţi şi efecte decât în ultimul deceniu al veacului al XVI-lea. În acelaşi scurt interval al domniei lui Despot în Moldova, în Transilvania era respinsă încercarea imperialilor de a cuceri Oradea, era înfrântă răscoala secuilor, iar în anii imediat următori se reuşeşte negocierea - la Viena - a unui armistiţiu, apoi a păcii de la Satu Mare (1565) şi a tratatului de la Speyer (1570). Habsburgii trebuie să amâne intenţia şi speranţa înstăpânirii asupra Transilvaniei, ea depinzând - conform acordurilor menţionate - de succesiunea principelui Ioan Sigismund, un om încă foarte tânăr. Imperialilor li s-a ivit totuşi o ocazie neaşteptată de a valorifica acordul de la Speyer şi

a revendica Transilvania, datorită morţii premature a principelui, în 1571. O parte a nobilimii locale şi a comandanţilor militari s-a arătat dispusă în favoarea dinastiei de Habsburg, dar o energică intervenţie diplomatică a Porţii a impus Dietei transilvane alegerea ca principe a lui Ştefan Bathori, din partida adversă imperialilor. Cu această alegere şi cu consolidarea domniei lui Bathori prin înfrângerea pretendentului prohabsburgic la tronul Transilvaniei, Gaspar Bekes (1575), urmată curând de alegerea lui Ştefan Bathori ca rege al Poloniei, s-a constituit pentru mai bine de un deceniu o barieră puternică în calea expansiunii răsăritene a habsburgilor.

Perioada de consolidare a domniei lui Ştefan Bathori în Transilvania (1571-1575) este marcată mai întâi de încercarea contracandidatului său, Gaspar Bekes, de a folosi nemulţumirile secuilor împotriva lui Ştefan Bathori. Tentativa a fost însă înăbuşită în faşă de către Bathori. A urmat acţiunea principelui de a obţine din partea Dietei transilvane anularea drepturilor lui Bekes asupra unor cetăţi din Transilvania, printre care Făgăraşul şi Gurghiul. Recurgându-se la arbitrajul împăratului Maximilian al II-lea, acesta s-a pronunţat în favoarea menţinerii drepturilor lui Bekes. Alegerea prinţului francez Henric de Valois la tronul Poloniei şi prezenţa, deşi de scurtă durată, a acestuia la Cracovia au creat însă curţii

habsburgice o nouă problemă, aceea a alianţei franco- polone. În noile împrejurări ea n-a mai putut susţine în chip eficient pe Gaspar Bekes. În schimb, după renunţarea lui Henric la coroana polonă (1574), când împăratul Maximilian candidează pentru obţinerea ei, iar şleahta polonează sprijină candidatura lui Ştefan Bathori, habsburgii organizează incursiunea armată a lui Bekes în Transilvania. Ea s-a bazat din nou pe atragerea unei părţi a secuilor, însă Bekes a fost complet înfrânt la Sînpaul (9 iulie 1575), iar Ştefan Bathori a procedat la o severă represiune printre secui şi printre nobilii care-l trădaseră cu acest prilej. La victoria asupra lui Bekes a contribuit şi domnul Ţării Româneşti, Alexandru al II-lea

Mircea, cu un detaşamentul de 200 de ostaşi auxiliari[10].

În urma înscăunării lui Ştefan Bathori pe tronul Poloniei, Transilvania va fi guvernată de fratele său Cristofor, dar în dependenţă de o cancelarie specială, constituită la Cracovia. În componenţa acesteia au intrat un număr de nobili polonezi cu studii la celebra universitate din Padova, cultivând în Polonia spiritul umanismului şi contribuind la întărirea lui şi în Transilvania. Întrucât universitatea din Padova, se afla pe teritoriul republicii veneţiene, absolvenţii ei au suferit şi influenţa concepţiei politice a Veneţiei în problemele internaţionale, printre altele în aceea a raporturilor cu turcii. Aceasta era o concepţie

practică, realistă, considerând Imperiul otoman ca un factor politic european cu care trebuia să se ajungă la o modalitate de coexistenţă, iar nu să fie tratat în spiritul doctrinar al „cruciadei" catolice, al opoziţiei pretins ireductibile dintre creştinism şi „necredincioşi". Din grupul „padovanilof' face parte cancelarul polon Jan Zamoyski, ce se va înrudi prin căsătorie cu familia Bathori[11]. De aceeaşi formaţie va fi gruparea înalţilor demnitari umanişti care vor obţine funcţii de seamă în Transilvania şi Polonia sau vor exercita regenţa în Transilvania într-o parte a domniei lui Sigismund Bathori (Forgach, Kovacsoczi, Berzeviczi, Gyulai Pal, Baltazar Bathori).

Între anii 1572-1574, când tronul Poloniei a fost fie vacant, fie deţinut de efemerul şi insignifiantul Henric de Valois, în Moldova are loc eroica ridicare a poporului la lupta pentru independenţă, sub conducerea lui Ion-vodă Viteazul. Din punctul de vedere al raporturilor internaţionale în care s-a situat acest dramatic episod al istoriei Moldovei se constată, în afara cunoscutei alianţe dintre Ion-vodă şi cazaci, că el era în bune relaţii şi a avut sprijin - atât la luarea domniei cât şi în momentele culminante ale eroicei sale lupte - din partea unei grupări a nobililor poloni, printre care se semnalează Krisztof Zborowski şi Albert Laski. Primul este un cunoscut exponent al orientării antiturceşti în Polonia, iar al

doilea îl ajutase direct pe Iacob Heraclid Despotul să ocupe tronul Moldovei, în 1561. Pe de altă parte însă Polonia a dezavuat în mod oficial pe Ion-vodă cât şi pe cazaci. Turcii au acuzat totuşi pe polonezi de a fi sprijinit pe Ion-vodă, determinându-i să trimită un sol la marele vizir Mehmet Sokolli, pentru aplanarea diferendului. Acest sol este Andrei Taranowski, pe care îl vom regăsi în bune relaţii cu Mihai Viteazul şi în misiuni diplomatice pe lângă dânsul. În aprilie 1575 sultanul Murad al III-lea a reînnoit tratatul cu Polonia, cu condiţia respectării hotarelor Moldovei şi Ţării Româneşti. Restabilirea statu-quo- ului Moldovei e întărită şi pe plan comercial, în cadrul tratativelor şi înţelegerilor turco-polone din 1576-1577, când

relaţiile lui Ştefan Bathori, noul domn al Poloniei, cu ţările române erau bune[12].

În timpul domniei lui Ştefan Bathori şi a uniunii personale transilvano-polone, realizată de el, a fost încurajată acţiunea de contrareformă şi activitatea iezuiţilor în Transilvania şi Polonia, iar din 1588 şi în Moldova, unde autorizarea prezenţei lor de către domnul Petru Şchiopu a fost îndreptată împotriva comunităţilor protestante ce se formaseră în câteva localităţi, pe timpul lui Despot-vodă[13]. În fond, activitatea iezuiţilor şi ofensiva contrareformei înseamnă angajarea mai largă a papalităţii în problemele politice din centrul şi răsăritul Europei, angajare ale cărei

consecinţe se vor resimţi în ultimul deceniu al secolului, prin crearea Ligii creştine.

Accentuarea interesului larg european pentru această zonă a continentului, de ciocnire a intereselor otomane, imperiale şi polone, de continuă efervescenţă a luptei pentru libertate a românilor, maghiarilor, bulgarilor, sârbilor, cazacilor ş.a., rezultă şi din reluarea insistenţelor diplomatice franceze de a-şi face simţită influenţa în Polonia şi ţările române. Pe la 1579, curtea franceză nutrea speranţa de a putea impune pe tronul polonez pe ducele d'Alengon, un frate mai mic al regelui Henric al III-lea, în Moldova pe nobilul Albert Laski, iar în Ţara Românească pe Petru Cercel. În favoarea ultimului, diplomaţia

franceză intervine ani în şir la Poartă, reuşind a-i dobândi domnia, în 1583, şi rezervându-i, se pare, un anume rol în cadrul planului unei noi cruciade contra turcilor.[14] Acest plan era încurajat indirect de angajarea Imperiului otoman, după 1578, într-un lung şi dificil război la hotarele sale orientale, cu Imperiul persan. Tot atunci Transilvania începe a manifesta o oarecare rezistenţă faţă de pretenţiile turceşti, refuzând participarea cu trupe la războiul contra Persiei şi cererile de sporire a tributului[15].

În fine, înregistrăm apariţia unui factor nou pe scena politică a sud-estului european, anume începuturile penetraţiei engleze pe piaţa Levantului. Între 1578-1580 au loc negocieri între

Anglia şi sultan, în urma cărora unei companii comerciale engleze i se acordă privilegii în Imperiul otoman. La insistenţele Franţei, firmanul respectiv a fost retras, dar, prin numirea lui William Harborne ca agent diplomatic la Poartă Anglia beneficiază de un reprezentant suficient de abil spre a obţine reintegrarea negustorilor englezi în privilegiile anterioare, ce vor fi lărgite în 1592, când se constituie de fapt Compania Levantului[16]. În deceniul următor, în timpul unui agent diplomatic şi mai activ, Eduard Barton, poziţia Angliei la Istanbul a ajuns să eclipseze pe aceea deţinută de Franţa, vreme de peste o jumătate de secol. Anglia a stăruit pentru apropierea de Imperiul otoman din motive comerciale şi politice.

Ca rege al Poloniei, Ştefan Bathori acordase Companiei engleze a Răsăritului, filialei ei stabilite la Elblag (Elbing) din 1568, un privilegiu ale cărui prevederi se extindeau asupra drumului comercial de la Marea Baltică până la Lvov. Prin Compania Levantului, care se infiltrează pe piaţa otomană, negustorii englezi urmăreau să completeze circuitul lor comercial pe întreg drumul de la Marea Baltică la Mediterană trecând prin Lvov, Moldova şi Istanbul[17].

Pe plan politic, Anglia era condusă de aceleaşi raţiuni care determinaseră mai înainte Franţa să se apropie de turci: căutarea unui sprijin, sau cel puţin provocarea unei diversiuni dinspre

răsărit împotriva duşmanului foarte de temut care era Spania.

În preajma anului 1590 situaţia Imperiului otoman era destul de dificilă, din pricina grelelor pierderi şi considerabilelor eforturi necesitate de războiul cu Persia. În Turcia se resimte o depresiune financiară, ce se manifestă printre altele prin deprecierea monedei aproape la jumătate, prin imposibilitatea plătirii regulate e trupelor, ceea ce atrage după sine frecventele revolte ale ienicerilor şi un climat de instabilitate politică, o schimbare continuă a marilor viziri. Poarta îşi intensifică politica de exploatare a popoarelor supuse. Nici ţările române nu sunt cruţate, tributul şi darurile sunt sporite, sumele

pretinse de la candidaţii la domnie devin exorbitante. Nemulţumirea creşte printre popoarele balcanice. La nord de Dunăre se conturează în Moldova o partidă boierească ce militează consecvent pentru apropierea de Polonia (Movileştii), creînd probleme unui domn atât de nehotărât şi timorat ca Petru Şchiopul. Atmosfera din Ţara Românească e deductibilă din violenţa răscoalei antiturceşti ce va fi declanşată de Mihai Viteazul în noiembrie 1594. În Transilvania, partida „politicienilor", a umaniştilor de formaţie padovană e pusă în cumpănă de o partidă antiturcească reprezentată mai ales de comandanţii de cetăţi şi sprijinită intens pe lângă principele Sigismund Bathori de propaganda trimişilor papali şi a

confesorilor iezuiţi, rămaşi în fapt în ţară şi după pronunţarea formală a suspendării activităţii lor, în 1588.

Pe de altă parte Poarta otomană, în concepţia ei simplistă bazată pe tradiţiile cuceririi şi jafului, urmărea să canalizeze nemulţumirile provocate de criza internă către un nou război de amploare, satisfăcând astfel elementele militare - ienicerii şi spahiii.

Agresivitatea crescând a Imperiului otoman în Europa e ilustrată de criza nemotivat de gravă survenită în raporturile turco-polone în 1589-1590. Pretextul ei pare a fi fost favorizat pe de o parte de raidurile căzăceşti în Moldova, pe de altă parte de negocierile iniţiate cu Imperiul habsburgic în mai

1589 de noul rege polon Sigismund al III-lea Wasa. Moldova şi Petru Şchiopul sunt într-o situaţie foarte delicată. Domnul moldovean, sub presiunea unei grupări boiereşti, căutase mereu, în ultimii ani, a ameliora raporturile cu Polonia. Ultimele sale demersuri pentru reînnoirea unui tratat cu vecinul din nord datau din noiembrie 1588[18]. Tensiunea bruscă între turci şi poloni expune Moldova la a deveni teatru de război şi îi aduce pagube în urma trimiterii de trupe turceşti cu scopul de a face incursiuni în zona de hotar cu Polonia, dar care, potrivit metodei lor obişnuite de aprovizionare, săvârşesc prădăciuni mai mari în Moldova.

Este explicabil astfel zelul lui Petru Şchiopul şi al cămăraşului său Bartolomeu Bruti în aplanarea conflictului, mergând până la oferta ca Moldova să acopere o parte din despăgubirile pretinse polonilor din partea sultanului pentru prejudiciile aduse de incursiunile căzăceşti. Negocierile mediate de domnul moldovean, prin solii alternative în Polonia şi la Poartă, soluţionează în cele din urmă criza printr-un compromis, în iunie 1590. A contribuit la aceasta şi agentul diplomatic englez, solicitat chiar de marele vizir, în vreme ce Habsburgii la Istanbul şi trimişii papali în Polonia au căutat să provoace eşecul negocierilor[19].

Criza turco-polonă din 1589-1590 n-a rămas însă fără urmări asupra Moldovei, cu tot aparentul succes al mediaţiei întreprinse de Petru Şchiopul. Presiunea economică şi politică turcească se accentuează. Domnul e hărţuit de facţiunile boiereşti - filopolone şi proturceşti - şi întrucâtva suspect, din pricina relaţiilor pe care le dovedise cu Polonia şi care îi îngăduiseră să facă uz cu succes de bunele sale oficii în cursul tensiunii din 1590. Abdicarea sa e un alt semn al agravării situaţiei internaţionale, al unei crize politico-militare iminente între cele două mari forţe rivale - Habsburgii şi Poarta. Situaţia ameninţătoare comporta decizii ferme şi grave, de care Petru Şchiopul nu se simţea capabil.

Numirea lui Aron-vodă în locul său, cu concursul activ al agentului diplomatic englez Barton, trebuia în intenţia Porţii, cât şi a Angliei, să consolideze legătura ţărilor române cu Imperiul otoman, împotriva Habsburgilor. Şi sprijinul acordat de acelaşi Barton candidaturii la tron a lui Mihai Viteazul în Ţara Românească se va întemeia pe aceeaşi premisă. Evoluţia ulterioară a evenimentelor, ridicarea la luptă împotriva turcilor a ţărilor române a constituit astfel un grav eşec al politicii turceşti şi al diplomaţiei engleze. Apoi, atât Poarta cât şi Edward Barton au subestimat valoarea încercărilor lui Sigismund Bathori de a obţine tronul polonez (în 1587 şi 1591) şi jignirea acestuia prin refuzul categoric al marelui vizir de

a-i acorda sprijin[20]. Au subestimat de asemenea protestele Transilvaniei împotriva prădăciunilor trupelor turceşti la hotarul sud-estic al principatului şi faptul că Sigismund Bathori putea fi informat despre rapoartele agenţilor imperiali şi veneţieni cu privire la planurile turceşti de a pretinde Transilvaniei noi sacrificii teritoriale şi de a anula dreptul dietei de a alege pe principe[21]. Tot astfel au fost neglijate, în aprecierea situaţiei de către Poartă, în momentele în care ostilităţile cu imperialii se redeschideau în Bosnia (1591-1592), capacitatea de persuasiune a propagandei diplomaţiei papale, precum şi sensul ascuns al soliei demnitarului transilvănean Ştefan Josika pe

lângă marele duce de Toscana şi la curia papală, din noiembrie 1591, până în martie 1592[22].

Totodată se produce pe neaşteptate o sensibilă schimbare în atitudinea diplomaţiei engleze faţă de conflictul care începea să se închege, alăturând Habsburgilor Spania, papalitatea, ducatele de Mantua, Ferrara şi Toscana. Dacă până în 1592 Anglia a încurajat pe sultan la război, mizând pe ajutorul său împotriva Spaniei, ea adoptă acum o altă linie, trimiţând instrucţiuni lui Barton să intervină la Poartă pentru aplanarea conflictului şi să renunţe la solicitarea trimiterii unei flote otomane care să coopereze cu englezii în Mediterara apuseană împotriva spaniolilor. În schimb Anglia începe negocieri

separate cu împăratul Rudolf al II-lea la Praga, căutând să sondeze posibilitatea unei normalizări treptate a relaţiilor sale cu blocul hispano-habsburgic, fie drept compensaţie pentru mediaţia la Poartă, fie profitând de conflictul însuşi care, angajând forţele Ligii creştine în răsărit, putea determina pe principalii ei exponenţi la o atitudine concesivă în problemele politice din apusul continentului. Poziţia Angliei la Poartă devine astfel ambiguă, delicată, creând impresia că a trecut de partea Habsburgilor. Influenţa lui Barton scade într-o măsură oarecare şi în aceeaşi măsură domnii ţărilor române, până atunci încurajaţi de el în a rămâne fideli sultanului, pot deveni mai

receptivi la demersurile ce se fac pe lângă ei în numele unor membri al Ligii creştine.

În această conjunctură internaţională complexă se dezvoltă etapa cea mai importantă din istoria ţărilor române în veacul al XVI-lea: lupta pentru independenţă şi unire dintre anii 1594-1601, de sub conducerea lui Mihai Viteazul.

Liga creştină, handicapată de atitudinea ostilă a Poloniei şi de neutralitatea Veneţiei, a luat în consideraţie importanţa pe care ţările române o puteau dobândi, în războiul împotriva turcilor. Insistenţele diplomaţiei imperiale şi ale agenţilor papali reuşesc să-l atragă pe Sigismund Bathori. Pentru a-şi impune hotărârea de a se alătura Ligii, principele a trebuit să înfrângă în prealabil

opoziţia unei părţi a dietei, condusă de gruparea umaniştilor, din care făcea parte şi propriul său văr, Baltazar Bathori. El reuşeşte acest lucru pe calea unei veritabile lovituri de stat, sprijinite de partida militară, în primul rând de Ştefan Bocskai, pe atunci comandantul Orăzii. Şefii partidei neutraliste, Baltazar Bathori, Kovacsoczi, sunt decapitaţi la sfârşitul lui august 1594. În acel moment Moldova, după ce Aron-vodă fusese abordat succesiv de emisari imperiali şi papali, încheia un tratat de alianţă cu Rudolf al II-lea. În noiembrie acelaşi an Mihai Viteazul ia singur iniţiativa luptei antiotomane şi a alianţelor cu Moldova şi Liga creştină. Imperialii n-au apreciat însă corect poziţia celor trei ţări. Ei au acordat

creditul principal lui Sigismund Bathori, urmând ca Moldova şi Ţara Românească să fie legate de Ligă prin intermediul acordurilor lor cu Transilvania. Aceasta a slăbit soliditatea frontului antiotoman comun, conceput de Mihai Viteazul. Ţara Românească va fi obligată la încheierea cu Transilvania, în mai 1595, a unui tratat ce însemna o ştirbire a drepturilor sale de suveran. Sigismund Bathori înlocuieşte prin forţă pe Aron-vodă, pentru a putea impune urmaşului său, Răzvan, un tratat în aceleaşi condiţii de subordonare. A fost meritul lui Mihai Viteazul, după cucerirea independenţei în urma strălucitelor victorii din 1594-1595, de a se fi emancipat de sub această subordonare, consolidând independenţa Ţării Româneşti în faţa

ambiţiilor principilor Transilvaniei şi chiar în faţa imperialilor. Tratatul direct cu curtea de la Praga, din iunie 1598, înseamnă aşezarea Ţării Româneşti pe un plan de egalitate în drept cu imperiul. Înfăptuirea unirii în 1599-1600, atitudinea lui Mihai faţă de pretenţiile imperialilor de a le preda Transilvania, îndrăzneaţa sa acţiune în Moldova, toate acestea au constituit afirmări ale voinţei de independenţă a poporului nostru împotriva tuturor marilor puteri vecine. După perioada de oscilaţii între alianţe diverse - otomane, imperiale sau polone - ce se observă pe parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea, acţiunea lui Mihai aducea un element calitativ nou în poziţia internaţională a ţărilor române: întărirea lor prin

unire, prin prestigiul independenţei cucerite şi apărate cu armele, situarea lor pe un plan de egalitate cu toate statele, în temeiul considerării lor ca state deplin suverane.

1 Veress, *Documente,* I, p. 51-52.

2 *Ibidem,* p. 88, 92, 95, 97-101; despre amestecul Franţei, p. 84, 126.

3 *Ibidem,* p. 102-104, 106; *Istoria României,* vol. II, Bucureşti, 1962, p. 905.

4 *Ibidem,* p. 52-54, 62-63, 65, 67, 70, 75-76.

5 Veress, *Documente,* I, p. 131, 142, 148-149, 159; *Istoria României,* vol. II, 1962, p. 906, 913.

6Isabella era fiica lui Sigismund I Jagiello, mort în 1548. O soră a ei, Ana, va deveni soţia lui Ştefan
Bàthori.

7 Veress, *Documente,* I, p. 205-206.

8 *Ibidem,* p. 223.

9 *Ibidem,* p. 213, 227, 230, 233; C. Marinescu, *Vita Despoti, Principis Moldaviae,* în „Mélanges d'Histoire Générale'', II, Bucureşti, 1938, p. 405.

10 I. Crăciun, *Cronicarul Szamoskozi şi însemnările sale despre români,* p. 95, nota.

11 Soţia lui, Griselidis, era fiica lui Cristofor Bàthori şi sora viitorului principe Sigismund Bàthori.

12 Veress, *Documente,* p. 318, 322; vol. II, p. 12, 25, 41, 60, 113, 125-128.

13 *Ibidem,* vol. III, p. 126-133, 139-141, 155.

14 Ştefan Pascu, *Petru Cercel şi Ţara Românească la sfârşitul secolului al XVI-lea,* Sibiu, 1944, p. 2230; Veress, *Documente,* II, p. 177.

15 Veress, *Documente,* II, p. 182-183, 213-216, evenimente din 1581.

16 Ludovic Demény - Paul Cernovodeanu, *Relaţiile politice ale Angliei cu Moldova, Ţara Românească şi Transilvania în sec. XVI-XVIII,* Bucureşti, 1974, p. 18.

17 I. I. Podea, *A Contribution to the Study of Queen Elizabeth's Eastern Policy (1590-*

1593), în „Mélanges d'Histoire Générale", II, Bucureşti, 1938, p. 429 şi n. 2.

18 Veress, *Documente*, III, p. 141-143, 146-148.

19 *Ibidem*, p. 218-219, 225-226; I. I. Podea, Op. cit., p. 437-443.

Hurmuzaki, XI, p. 742, 751

20 .Veress, *Documente,* III, p. 233-237, 241, 246.

21 *Ibidem,* p. 252, 263, 267, 274-276.

CADRUL INTERNAŢIONAL AL POLITICII LUIMIHAI VITEAZU

LSfârşitul secolului al XVI-lea - anii în care se desfăşoară lupta pentru independenţă şi unire de sub conducerea lui Mihai Viteazul - se încadrează pe plan european în perioada hegemoniei politice a Spaniei, care durează aproximativ un secol, de la pacea de la Cateau-Cambresis, din 1559, până la pacea din Pirinei la 1659.

Preponderenţa internaţională a puterii spaniole în perioada menţionată a fost destul de relativă. Pe de o parte pacea de la Cateau-Cambresis, care pune capăt războaielor pentru Italia, a fost considerată - pe bună dreptate - şi ca un triumf al principiului echilibrului european[1],

întrucât ea a marcat nu numai înfrângerea Franţei în tentativele de instaurare a dominaţiei sale asupra Italiei, dar în acelaşi timp şi destrămarea ambiţiilor Casei de Habsburg de a consolida o monarhiei universală. Întreaga dezvoltare a continentului european se opunea acestei ultime tendinţe, îndreptându-se către statornicirea acelei pluralităţi de centre politice şi religioase ale cărei baze fuseseră aşezate prin formarea monarhiilor centralizate în occident şi prin mişcările de reformă[2]. Pe de altă parte, hegemonia Spaniei, chiar cu această semnificaţie mai modestă de primat în cadrul unui echilibru între puteri, marchează un rapid şi constant declin. Mişcarea revoluţionară de eliberare a Ţărilor de Jos

izbucnită în 1566, dezastrul Invincibilei Armada în 1588, refacerea puterii Franţei în urma încetării războaielor civile şi pacea nu prea favorabilă încheiată cu această ţară la Vervins, în 1598, sunt câteva din momentele semnificative ale regresului puterii spaniole în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, paralel cu ascensiunea puterii comerciale şi maritime a Angliei.

În răsăritul continentului, după bătălia navală de la Lepanto se instaurează declinul lent, dar inevitabil, al Imperiului otoman. Iniţial, el nu are drept cauze anumite insuccese militare, cât scadenţa inevitabilă a sistemului economico-social şi politic turcesc, întemeiat pe cucerire, asuprire şi despotism. Sistem ce se dovedea deficitar sub

raportul capacităţilor de organizare a vieţii economice, condamnând regiunile ocupate la stagnare şi rămânere în urmă şi subminându-şi astfel bazele înseşi ale forţei sale. Din acest fenomen fundamental decurge înăsprirea iraţională a stoarcerii populaţiilor supuse, corupţia progresivă a aparatului administrativ şi militar otoman, care se propagă până în anturajul sultanului, generând o instabilitate politică din ce în ce mai gravă. Dar aceste fenomene determină la rândul lor o intensificare a luptei lor de eliberare din partea popoarelor supuse. Ea se manifestă în forme şi pe căi diverse, în funcţie de posibilităţile pe care le oferea evoluţia internă a Imperiului, cât şi relaţiile sale externe. Se observă astfel în a doua

jumătate a secolului al XVI-lea primele semne certe ale utilizării din partea elementelor greceşti a avantajelor ce decurgeau din abila lor infiltrare în anumite poziţii cheie în viaţa economică şi politică a Imperiului otoman, completând pe acelea - covârşitoare ca număr şi influenţă - deţinute deja în biserica ortodoxă din întreg sud-estul Europei. Un exemplu răsunător este al familiei Cantacuzino, care prin vestitul Mihail, supranumit Şeitanoglu, ajunsese să joace un rol economic şi politic ocult, dar de reală importanţă. Uciderea lui Mihail Cantacuzino în 1578 pare a fi fost motivată şi de bănuielile că el ar fi instigat unele tulburări în Moldova[3], care nu puteau fi altele decât încercarea de eliberare condusă de Ion Vodă Viteazul, sau

incursiunile fraţilor acestuia, în primii ani ai domniei lui Petru Şchiopul. Pe un fiu al lui Mihail, Andronic, îl aflăm - în ciuda sfârşitului violent al tatălui - bucurându-se în continuare de influenţă şi implicat în sprijinirea lui Aron Vodă şi a lui Mihai Viteazul[4], împreună cu un alt mare negustor grec, posibil înrudit cu Mihai, Jani Epirotul sau Iani din Zagora.

Acţiunile elementului grecesc în această epocă sugerează începuturile acelei lupte complicate, îmbinând forţa economică şi cea a armelor, avântul eroic şi abilitatea diplomatică, persuasiunea şi disimularea, care, după mai bine de două secole, au dus la eliberarea Greciei. Celelalte popoare din Peninsula Balcanică -

îndeosebi bulgarii şi sârbii - se ridică la rândul lor la luptă, legând mari speranţe de Ţările Române, care reuşiseră a-şi păstra mai multă libertate. Mihai Viteazul va fi unul din eroii de legendă ai folclorului balcanic.

Imperiul otoman se înfrunta în Europa, în secolul al XVI-lea, cu Imperiul habsburgic. Acesta din urmă, după renunţarea silită la visul unei monarhii universale, marcată de abdicarea împăratului Carol al V-lea şi împărţirea posesiunilor sale spaniole şi central-europene - îşi îndreaptă mai mult atenţia către Europa centrală şi sud-estică. Sub pretextul valorificării drepturilor de moştenire la coroana şi teritoriile statului feudal maghiar prăbuşit sub loviturile turcilor în

1526, Habsburgii vor căuta să-şi întindă stăpânirea şi influenţa în direcţia Dunării de Jos. Ei ajung astfel într-un permanent conflict cu Imperiul otoman, în cadrul căruia păcile încheiate la intervale destul de lungi nu aveau, adesea, decât valoarea unor armistiţii.

Mai deosebită era poziţia Poloniei, cel de-al treilea mare stat din vecinătatea nemijlocită a Ţărilor Române. Până în secolul al XVI-lea Polonia, datorită şi aşezării ei, nu ajunsese la o confruntare directă şi de mari proporţii cu turcii. Teritoriul ei nu fusese direct ameninţat de expansiunea otomană, deşi instaurarea dominaţiei turceşti pe ţărmul nordic al Mării Negre adusese prejudicii intereselor ei comerciale şi apropiase pericolul

agresiunii de frontierele sale. Comerţul extern al Poloniei se orienta în bună parte pe axa drumurilor care duceau de la Marea Baltică la Marea Neagră, cele mai sigure dintre ele traversând Moldova, dinspre nord, spre gurile Dunării. În faţa prezenţei turceşti, la capătul sudic al acestei axe comerciale, prezenţă care însă nu ameninţa deocamdată teritoriul şi independenţa Poloniei, cercurile conducătoare ale nobilimii poloneze erau divizate în raport cu atitudinea faţă de turci. O parte a lor preconiza alianţa cu habsburgii şi unirea eforturilor cu aceştia, pentru a alunga pe turci din Europa, sau cel puţin a-i respinge de pe ţărmul nordic al Mării Negre şi de la gurile Dunării. O altă parte a nobilimii era însă de părere a se duce faţă

de turci o politică de conciliere. Aceasta din mai multe motive: alungarea turcilor din Europa, deşi proclamată mereu ca scop imediat al multor proiecte şi îndemnuri la aşa-zise cruciade, apărea în secolul al XVI-lea, în judecata oricărui politician realist, ca o întreprindere în cel mai bun caz extrem de dificilă şi de foarte lungă durată. Din punctul de vedere al intereselor comerciale poloneze excluderea eventuală a turcilor de pe ţărmul nordic al Mării Negre, fără alungarea lor din Europa, nu aducea vreun câştig substanţial, deoarece Marea Neagră continua să rămână închisă şi controlată de puterea otomană. Debuşeul comercial sudic al Poloniei rămânea obligatoriu acelaşi. Prin urmare, în locul unei

politici duşmănoase faţă de turci, lipsită de promisiunea unui succes grabnic şi eficient, dar atrăgând riscul imediat şi catastrofal al întreruperii legăturilor comerciale ale Poloniei cu bazinul Mării Negre, apărea preferabilă soluţia compromisului cu turcii. Aceasta cu atât mai mult cu cât polonezii nu erau siguri dacă Imperiul habsburgic, în veleităţile sale de expansiune spre Dunărea de Jos, avea să respecte interesele polone în zonă.

Această linie politică a prevalat în Polonia în vremea lui Mihai Viteazul, fiind întruchipată de puternicul cancelar Zamoyski şi de partida sa.

Poziţia diferită a Imperiului habsburgic şi a Poloniei faţă de Imperiul otoman arată că la

sfârşitul secolului al XVI-lea principalele puteri europene erau departe de a fi unitare. Constatarea se poate argumenta şi prin alte exemple. Veneţia are o atitudine asemănătoare cu a Poloniei. Între poziţia dominantă pe care turcii o deţin în Mediterana orientală şi între concurenţa spaniolă, implantată în sudul Italiei şi controlând, la rigoare, ieşirea din Marea Adriatică, Veneţia înclină spre aranjamente de compromis cu Imperiul otoman, pentru a-şi păstra măcar în parte accesul la pieţele sale tradiţionale din Levant.

Papalitatea, deşi aparent extrem de zeloasă în organizarea Ligii anti-otomane, urmărea totuţi o politică cu unele nuanţe proprii. Pe de o parte papa Clement al VIII-lea (1592-1605) este mai

puţin aservit Spaniei decât predecesorii săi, iar demersurile lui spre a atrage împotriva turcilor ţări ca Franţa, Veneţia sau Polonia sunt întâmpinate cu rezerve de curtea de la Madrid. Pe de altă parte, papalitatea îşi axa în acea perioadă acţiunile internaţionale pe ideea contrareformei, a prozelitismului religios catolic. Ceea ce, chiar dacă părea greu de acceptat, dădea totuşi loc de unele divergenţe cu Habsburgii. Aceştia, oricât de legaţi de catolicism şi contrareformă, reprezentau însă o linie mai „politică", ale cărei manifestări erau judecate de papalitate ca slăbiciuni, sau probe de oportunism.

Împrejurările internaţionale în care s-a desfăşurat lupta pentru independenţă şi unire de

sub conducerea lui Mihai Viteazul au fost, prin urmare, extrem de complicate. Anumite elemente ale acestora au favorizat acţiunile marelui domn. Printre ele se numără situaţia internă din Imperiul otoman, întărirea spiritului de revoltă al popoarelor oprimate din sud-estul continentului şi reizbucnirea războiului dintre turci şi Habsburgi, în 1592. Cele mai multe, dimpotrivă, au defavorizat-o. Astfel, o stavilă deosebit de gravă în calea împlinirii luptei lui Mihai a fost rivalitatea austro-polonă. Un rol negativ a avut de asemenea lipsa de suficientă unitate a Ligii anti- otomane, fapt care a contribuit la inconsecvenţele politicii habsburgice faţă de Mihai. În aceeaşi direcţie au acţionat disensiunile dintre unele state

componente ale Ligii şi alte ţări din apusul Europei, ca Franţa sau Anglia.

Dacă examinăm mai deaproape câteva din momentele relaţiilor internaţionale ale ţărilor române în vremea lui Mihai Viteazul, influenţa negativă a factorilor menţionaţi mai sus se evidenţiază limpede.

De la început, Liga papalo-habsburgică n-a înţeles sensul şi valoarea adevărată a ţărilor române în lupta anti-otomană. Demersurile ei pentru colaborare au fost întreprinse pe căi diferite şi fără o concepţie fermă despre viitoarea alianţă. Contactele cu Aron Vodă în Moldova au fost stabilite mai întâi de imperiali, prin comandantul cetăţii Eger, la sfârşitul anului 1593[5].

Se pare că iniţiativa nu era de natură strict oficială şi politică, ci provenea din partea arhiducelui Mathias, viitorul împărat, care pe atunci era comandant suprem al forţelor imperiale din vestul Ungariei şi Croaţiei. Încă din octombrie 1593 acesta preconiza o ofensivă energică împotriva turcilor, pentru a prilejui ţărilor române şi altora să se alăture imperialilor[6].

Demersurile pentru alianţă rămân deocamdată fără rezultat, deoarece domnul moldovean, prudent, ar fi dorit confirmarea lor din partea împăratului. Ele sunt reluate, fără o coordonare cu diplomaţia imperială, de către papalitate. Din partea acesteia, Aron Vodă e vizitat de un trimis, în martie 1594, în cadrul unei misiuni

mai largi, care viza nu numai ţările române ci şi atragerea Poloniei, a cazacilor şi a Rusiei.

Totuşi alăturarea lui Aron Vodă la forţele anti-otomane s-a făcut abia în august 1594, sub forma dorită de el, a unui tratat direct cu imperiul, mijlocit de un agent originar din Raguza. Aceasta sugerează o convergenţă secretă a demersurilor faţă de Moldova din partea curţilor de la Praga şi Madrid, deoarece Raguza era o importantă filială a serviciilor de informaţii spaniole în partea europeană a Imperiului otoman, care îşi aveau sediul regional la Neapole, sub directa responsabilitate a viceregilor spanioli din sudul Italiei.

Dacă în cazul Moldovei diplomaţia papală şi habsburgică au acţionat separat şi necoordonat, în cazul Transilvaniei ele au colaborat mai strâns. Influenţei celei dintâi se datorează însă faptul că imperialii au renunţat treptat la proiectul lor iniţial de a încheia alianţe directe cu fiecare din cele 3 ţări române. Ei şi-au concentrat toată atenţia şi toate speranţele asupra Transilvaniei şi a instabilului principe Sigismund Bathori, lăsându-i acestuia rolul de intermediar al alianţelor cu Moldova şi Ţara Românească. Faţă de ultima, imperialii erau atât de slab informaţi încât în martie 1594 la Praga nici nu se aflase de faptul că încă din septembrie anul precedent în fruntea ei se afla un nou domn, în persoana lui Mihai[7].

Procedura adoptată de imperiali a dăunat alianţei şi luptei antiotomane, deoarece a dat curs ambiţiilor nerealiste ale lui Sigismund Bathori de a-şi subordona Moldova şi Ţara Românească. El n-a apreciat gestul lui Mihai Viteazul, singurul care, fără a i se fi făcut vreo propunere, a luat el însuşi iniţiativa ridicării la luptă şi alăturării la forţele antiturceşti. În primăvara 1595 Sigismund Bathori, împiedicând încercările lui Mihai de a intra în relaţii directe cu Imperiul, obligă pe boierii acestuia să semneze un tratat în condiţii care lezau drepturile suverane ale domnului şi ale ţării, şi care vor lăsa adânci resentimente în Ţara Românească şi în gândurile lui Mihai, faţă de o asemenea alianţă. În acelaşi timp, Sigismund

Bathori a înlocuit în mod arbitrar pe Aron Vodă, pentru a putea impune urmaşului acestuia, Ştefan Răzvan, un tratat în aceleaşi condiţii de subordonare.

Mihai va reuşi să se elibereze din această situaţie în 1597-1598, ani în care - drept urmare a victoriilor sale - pe de o parte a obţinut recunoaşterea sa de către turci, iar pe de altă parte, folosind prilejul oferit de renunţarea lui Sigismund Bathori la tronul Transilvaniei, a anulat în fapt tratatul din 1595, încheind un tratat direct cu împăratul, în condiţii de egalitate.

Astfel, diferenţele de vederi între membrii Ligii şi oscilaţiile de atitudine rezultate pe urma lor se resimt în anul 1599, când Mihai va întreprinde

prima mare etapă a acţiunii sale de unire a ţărilor române - campania din Transilvania. Curtea de la Praga şi-a manifestat dezaprobarea faţă de defecţiunea lui Andrei Bathori care readusese Transilvania în orbita politică turcească şi polonă. Dar cele dintâi informaţii certe despre planuri concrete de înlăturare a acestui principe atestă iniţiativa lui Mihai Viteazul. Ele datează din iunie 1599[8]. Doar ca răspuns la iniţiativa domnului român imperialii acceptă ideea înlăturării lui Andrei Bathori şi, la un moment dat, chiar pe aceea a cooperării militare cu Ţara Românească, în acest scop[9].

În jurul acestei decizii apar însă divergenţe cu papalitatea. Agenţii acesteia, fac tot posibilul

pentru o conciliere între Imperiu şi Transilvania. Generalul Basta exprimă aceeaşi opinie, după cum rezultă dintr-un raport florentin către marele duce de Toscana[10]. Atitudinea lui Basta nu se poate explica altfel decât prin situaţia lui specială, care-i conferă un grad de independenţă faţă de deciziile împăratului. Se vorbeşte despre el mereu ca despre un general imperial, dar se uită că Basta era originar din sudul Italiei (dintr-o familie de emigranţi albanezi) şi era astfel supus al Spaniei. În această calitate, şi în armata spaniolă, îşi câştigase gradele militare, şi tot în această calitate fusese detaşat în ajutorul împăratului, pentru războiul împotriva turcilor. Atitudinea ambiguă a generalului faţă de problemele Transilvaniei a fost

deseori remarcată, îndeosebi cu prilejul revoltei nobiliare din septembrie 1600 şi al odioasei asasinări a lui Mihai. Cuvintele ce i se consemnează în asemenea ocazii, anume că „a acţionat din ordin şi nu are a da socoteală decât stăpânului său" au fost interpretate ca o probă a duplicităţii imperiale faţă de Mihai. Fireşte că interpretarea rămâne valabilă, dar alături de ea am putea presupune şi ipoteza unor instrucţiuni directe primite de Basta de la veritabilul său suveran şi inspirate de curia papală. Este curios că imperialii, acceptând cu angajamente ferme cooperarea cu Mihai în vederea campaniei din Transilvania din 1599, se abţin de a o pune în aplicare, iar motivarea acestei abţineri este

inconsistentă (îmbolnăvirea lui Basta). Să mai reţinem că la 13 noiembrie 1599, când Mihai intrase victorios în Alba Iulia, papa Clement al VIII-lea trimite lui Rudolf II o scrisoare al cărei conţinut echivalează cu un veritabil protest diplomatic împotriva acţiunii domnului român, iar ambasadorul spaniol la Praga se alătură acestei poziţii în raportul trimis la Madrid, la 24 noiembrie 1599[11].

În sfârşit, în problema Moldovei, a cărei alipire în sistemul unitar al ţărilor române a fost o iniţiativă şi mai exclusivă a lui Mihai şi un act de mare îndrăzneală politică, jocul diplomaţiei apare tot atât de complicat. În Polonia, în tabăra militară în care cancelarul Zamoyski pregătea invadarea

Moldovei, se ştia încă la 14 august 1600 despre pregătirea unei răscoale a nobililor transilvăneni împotriva lui Mihai. Mişcările armatei lui Zamoyski sunt plănuite de la început în funcţie de acest element şi un puternic detaşament polonez a pătruns în Transilvania, peste munţii Bistriţei.

Basta avea instrucţiuni oficiale de la arhiducele Mathias, comandantul suprem, să coopereze cu Mihai, dar el îşi asumă răspunderea unei acţiuni exact contrarii şi se alătură nobililor răsculaţi, exprimându-se că împăratul „va fi" de acord cu această hotărâre[12]. În mod normal, într-o chestiune de asemenea importanţă ca soarta unei ţări, unui general îi este imposibil să ignoreze astfel ordinele primite şi să acţioneze împotriva lor,

bazându-se pe simpla ipoteză că va primi o aprobare ulterioară. Se întâmplă însă un fapt ce n-a fost corelat îndeajuns cu mersul sinuos şi obscur al evenimentelor din Transilvania. La Praga era în acele zile o atmosferă care în termeni moderni s-ar putea numi de criză ministerială. Principalii consilieri ai împăratului erau în dizgraţie, ei vor fi demişi oficial la 28 septembrie, şi nu era încă limpede cine le va urma. În acelaşi timp împăratul Rudolf II trece printr-o acută criză depresivă, incident care agravează carenţa de autoritate şi de decizie a curţii de la Praga.

Concluzia netă care se desprinde din această raportare a generoasei tentative de unire a lui Mihai la contextul internaţional este aceea că

împrejurările internaţionale i-au fost complet ostile. Meritul acţiunii lui Mihai şi dimensiunile ei pe orizontul istoriei noastre sunt cu atât mai mari. Unirea de la 1600 nu are nici o relaţie fundamentală cu o conjunctură internaţională favorabilă, ci, dimpotrivă, ea răsare din necesităţile politice profunde ale poporului român şi ale celor trei ţări în care el era divizat pe atunci. Ea se conjugă strâns cu necesitatea întăririi independenţei câştigate de Ţara Românească în urma luptei victorioase din 1594-95, ceea ce se realiza firesc prin frontul comun al tuturor celor trei ţări.

S-a pus de multe ori problema că unirea de la 1600 n-a reuşit, deoarece nici condiţiile interne

nu erau mature pentru a susţine realizarea ei durabilă. Faptul este real, în comparaţie cu dezvoltarea ulterioară a acestor condiţii. Dar nici nu este verosimil ca ele să fi fost chiar atât de imature încât să provoace destrămarea unirii în numai patru luni. Chiar dacă am admite că unirea lui Mihai nu ar fi fost definitivă, în istorie s-au văzut destule acţiuni cu mult mai lipsite de o bază internă suficient consolidată şi care totuşi au durat mai mult. Împrejurările externe au fost acelea care au dat lovituri grabnice şi grele unirii, împiedicând-o să se consolideze. Mihai, şi prin el poporul român, a fost în acei ani ai primei uniri singur împotriva a copleşitor de mulţi adversari. El n-a şovăit însă, ci a mers înainte spre împlinirea

destinului său grandios şi tragic. Simbolul în care s-a transformat acţiunea sa în conştiinţa poporului nostru, peste atâtea secole, înseamnă victoria lui finală, asupra a tot aceea ce i-a stat odinioară împotrivă.

1 Andrei Oţetea, *Renaşterea,* Bucureşti, 1864, p. 234-236.

2 *Propyläen Weltgeschichte,* vol. II, Berlin-Frankfurt-Wien /1964 /, p. 93.

3 *Hurmuzaki,* XI, p. 624.

4 Alexander Randa, *Pro Republica Christiana,* Monachii, 1964, p. 54.

5 Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti,* vol. IV, Bucureşti, 1932, p. 45-46 şi 59-61.

6 Randa, *Op. cit.,* p. 64.

7 Randa, Veress, *Documente,* V, p. 233.

8 Veress, *Documente,* V, p. 232. Mihai fusese şi constrâns oarecum la crearea acestei iniţiative de somaţiile lui Andrei Bathori ca să părăsească tronul Ţării Româneşti.

9 *Hurmuzaki,* XIII, p. 446.

10 Veress, *Documente,* V, p. 233.

11 *Ibidem,* p. 279-280, şi Al. Randa, *Op. cit.,* p. 266. Ambasadorul spaniol se baza însă pe rapoartele defavorabile ale lui Basta.

12 Randa, *Op. cit,* p. 260.

MIHAI VITEAZUL ŞI TRANSILVANIA

Simbol al primei uniri a ţărilor române, numele lui Mihai Viteazul se asociază, în ipostaza aceasta, mai ales cu al Transilvaniei.

Transilvania a stat sub autoritatea sa vreme de 11 luni, pe când Moldova mai puţin de 4. Iar problemele ce au decurs din această integrare au fost mai complexe, atât sub aspect intern cât şi extern, decât în celelalte părţi ale stăpânirii sale.

În secolele care au trecut de atunci Transilvania a focalizat cu maximă intensitate idealul unităţii naţionale româneşti, astfel încât, la confiniile dintre realitatea istorică şi mitul creator de superioară conştiinţă istorico-politică, Mihai Viteazul străjuieşte cu amintirea sa pământul

Transilvaniei, unde faptelor lui s-a adăugat nimbul sfârşitului cutremurător.

Raportarea personalităţii şi acţiunii lui Mihai Viteazul la Transilvania a avut conotaţii diferite, în funcţie de epocă, de ambianţa de idei dominante şi de aglutinarea unor concepţii interpretative în mentalul unor grupări şi curente social-intelectuale.

Operele reprezentative ale istoriografiei româneşti n-au sesizat, vreme de peste 200 de ani, vreo semnificaţie a faptelor lui Mihai Viteazul din anii 1599-1600, dincolo de desfăşurarea lor evenimenţială. Aşa au fost marii cronicari şi exponenţii Şcolii Ardelene, care trec cu relativă

indiferenţă pe lângă destinul neobişnuit al domnului muntean.

Devine astfel surprinzător faptul că întâiul învăţat care a văzut în Mihai Viteazul ceva mai mult decât îl recomandau faptele în sine, a fost un străin, nu prea angajat sentimental în favoarea poporului român şi a istoriei acestuia: austriacul Johann Christian Engel, în a sa *Geschichte der Moldau und der Wallachei,* din 1804[1]. El a văzut în campaniile din 1599-1600 nu simple acte de cucerire, nu expresii ale unei ambiţii personale, ci o unificare a ţărilor române, e drept că nu pe temeiuri naţionale - pe care Engel nici pe departe nu le-ar fi putut invoca - ci din raţiuni politico-militare: întărirea capacităţii de rezistenţă contra

otomanilor. Engel a atribuit prin urmare lui Mihai Viteazul un scop şi un plan gândite consecvent, într-un context central şi sud-est european. Documentele în care se dezvăluie geneza ideii de cucerire a Transilvaniai confirmă motivaţia menţionată, persistentă şi astăzi printre explicaţiile politicii sale.

Mihai Viteazul a fost descoperit în dubla ipostază de apărător al independenţei şi de făuritor pentru scurt timp al unităţii politico-naţionale româneşti numai de către generaţia romantismului, care a exaltat aceste valori, dându-le un sens modern. După 1830 şi îndeosebi prin opera de iluminat a lui Bălcescu, personalitatea domnului muntean a devenit simbolul împlinirilor politice

dorite în veacul al XIX-lea, un mit arhetipal al unui destin naţional ideal. Momentele 1859, 1877 şi 1918 au înscris trainic figura lui Mihai Viteazul în serialul istoric grandios anticipat de Bălcescu.

Trainic, însă nuanţat. Istoriografia a oscilat în interpretarea actului său, între două extreme: una care îi tăgăduia orice substrat naţional, ca fiind un mobil inexistent în epocă, şi alta care îl transpunea în perspectiva modernizantă de antemergătoare în linie directă a Unirii din 1918. Conştiinţa publică actuală stă sub influenţa acestei din urmă teze. Misiunea istoricului de a opta pentru nota dominantă a informaţiilor care-l asaltează din documente, nu e uşoară.

În primul rând, pentru că Mihai Viteazul a acţionat în tot timpul scurtei sale domnii, dar mai ales în raport cu Transilvania şi cu Moldova, în cadrul unui mare conflict internaţional, ale cărui piese grele erau Imperiul habsburgic, Polonia şi Imperiul otoman. În consecinţă, provenienţa documentelor privindu-l pe Mihai Viteazul la această răscruce este diversă, în funcţie de persoanele, oficiile şi cancelariile emitente, reflectând o mare varietate de opinii divergente. Până la mijlocul veacului al XIX-lea, Europa nu-şi va mai manifesta cu asemenea intensitate interesul pentru ţările române, cu adresă la un atât de scurt interval de timp.

În al doilea rând: atitudinea lui Mihai Viteazul însuşi, deciziile şi reacţiile sale sunt adeseori oscilante şi contradictorii, dictate de împrejurările internaţionale menţionate, de intenţii ale unei dibăcii diplomatice, sau - de ce nu? - de inconstanţa temperamentală frecventă la oamenii vremilor acelora.

Încorporarea Transilvaniei în sistemul politic de sub autoritatea lui Mihai Viteazul poate fi interpretată fie situându-ne în planul contemporaneităţii evenimentului, fie în acela al semnificaţiei pe care i-a atribuit-o posteritatea. Imaginea cu care un eveniment se statorniceşte în memoria colectivă este şi ea una din dimensiunile

sale, cu impact adesea mai profund decât al faptului originar.

Privită din primul punct de vedere, e clar că acţiunea lui Mihai Viteazul în Transilvania nu a fost şi nu a putut fi influenţată de ideea şi de trăirea naţională - concepte şi stări de spirit ce încă nu se formaseră în epocă, ci erau prevestite doar de manifestări izolate.

Raţiunea ei dominantă a fost necesitatea întăririi capacităţii de apărare împotriva Imperiului otoman, a consolidării spatelui acestui front. Documentele nu lasă nici o îndoială. Deşi la 26 iunie 1599 Mihai reînnoise tratatul său cu Transilvania, cardinalul Andrei Bathori, devenit principe în martie acelaşi an, a început o acţiune

făţişă de înlăturare din domnie a lui Mihai. Avea, în acest scop, sprijinul Poloniei, era implicat îndeaproape domnul Moldovei, Ieremia Movilă, se înregistra şi asentimentul sultanului, deşi exprimat evaziv. O solie a principelui ardelean l-a somat formal pe Mihai să renunţe la domnie. Pus în situaţia de a-şi abandona ţara sau de a preveni şi contracara printr-o ofensivă atacul ce se pregătea împotrivă-i, Mihai, având sprijinul activ al aliaţilor săi imperiali, Habsburgii, a ales cea de-a doua soluţie. A intrat în Transilvania pe două direcţii, şi-a reunit corpurile de oaste lângă Sibiu şi acolo a învins pe Andrei Bathori. Acesta, în fugă spre Moldova, va fi ucis de secui, duşmani neîmpăcaţi -

în acel timp - ai familiei Bathori, care le răpise privilegiile.

Imperialii îi oferiseră lui Mihai o colaborare militară. Ea însă a fost tărăgănată, e greu de spus exact din ce motive, lăsând domnului român câmp liber spre a-şi instaura autoritatea în Transilvania, pe când la hotarul nord-vestic al ţării staţionau trupe imperiale comandate de generalul italo-albanez Giorgio Basta, detaşat de către spanioli în slujba Habsburgilor austrieci.

În istoriografia română, dintre autorii de mare reputaţie singur Xenopol a exprimat regretul că în Transilvania Mihai Viteazul n-a practicat o politică naţională românească, ceea ce a determinat eşuarea întregii sale întreprinderi

politico-militare[2]. Nicolae Iorga, de obicei mai tentat de asemenea opinii, este însă mai realist în această privinţă. El recunoaşte imposibilitatea, atunci, a unei politici „româneşti". Mihai a avut pe acest plan ezitări notabile care - spune marele istoric - „erau o mare greşeală din punctul *nostru* de vedere, dar erau inevitabile din *a l l u f*[3]

În majoritatea lor, istoricii noştri admit ceea ce rezultă limpede din izvoare: domnul român a trecut prin două faze ale politicii sale. Prima, în cursul căreia s-a considerat pe sine ca locţiitor al împăratului Rudolf II, intitulându-se, spre a cita doar un exemplu: „Voievod al Valahiei Transalpine, consilier al Sacrei Maiestăţi Cezaro-Crăieşti, locţiitor al Transilvaniai şi căpitan general al

oştilor aceleiaşi Maiestăţi, în părţile supuse ei".[4] În primele 3-4 luni după intrarea în Alba Iulia, Mihai afirmă constant intenţia de „a păstra" Transilvania pentru imperiali.

Trimişii străini sosiţi în anturajul său îi fac însă caracterizări ostile, având ca lait-motiv acuzaţii de duplicitate, de tratative secrete cu turcii, de intenţie de a păstra Ardealul pentru sine. De la bun început, un delator implacabil i-a fost generalul Basta, probabil contrariat de faptul că prin cucerirea Transilvaniei domnul român apărea ca un concurent la bunăvoinţa şi preţuirea din partea curţii de la Praga.

Învinuiri şi calomnii se abăteau asupra lui Mihai dinspre Polonia şi dinspre ierarhia catolică.

Nici una nici cealaltă nu se împăcau cu înlăturarea cardinalului Andrei Bathori de pe scena politică (fusese protejatul amândurora) şi, cu toate dovezile contrare, insistau că domnul român ar fi fost răspunzător de moartea lui.

La acestea se adăugau învinuiri decurgând din izbucnirea unor răscoale ţărăneşti, de care de asemenea Mihai era făcut vinovat de către nobilii maghiari, deşi el luase măsuri de înăbuşire a mişcărilor[5].

Mihai lasă uneori impresia a nu fi fost suficient de informat, de precaut şi de activ în combaterea acestei atmosfere ostile răspândite în jurul său. Concludent apare faptul mai ales în august 1600, când era în pregătire la lumina zilei

răscoala nobilimii împotriva lui, iar comisarii imperiali aflaţi la Satu Mare încă la începutul lunii dădeau drept sigură căderea lui.[6]

În fapt, cam de prin februarie-martie 1600 Mihai alimentează şi el însuşi suspiciunile colportate de adversarii săi. Începe a pretinde imperialilor să-i acorde autoritate exclusivă asupra Transilvaniei, ceea ce înseamnă trecerea politicii sale la acea a doua fază, menţionată anterior.

De asemenea, rezultă din documente că a indispus curtea de la Praga prin cererile prea des repetate de subsidii băneşti. Mult rău i-au făcut unele ieşiri împotriva împăratului, rostite în prezenţa trimişilor acestuia.

Mihai n-a ştiut consolida relaţia sa cu Habsburgii, ale cărei baze fuseseră puse prin tratatul de la Târgovişte din iunie 1598. Dimpotrivă, aflat în Transilvania, a început a juca prea „tare" spre a-şi promova interesele, neglijând faptul că Habsburgii - cu toate meandrele politicii lor - îi erau unicul sprijin în faţa acumulării de tot mai implacabile duşmănii externe şi interne.

Cu toate insistenţele sale, - fapt ce ar fi trebuit să-i fie un prilej serios de reflexie - împăratul nu i-a recunoscut decât în septembrie 1600 un titlu de drept asupra Transilvaniei, printr-un act formal de investitură, de care domnul român nici nu a mai aflat. Mihai însă şi-a acordat singur, ceea ce îl impune cu atât mai mult respectului

nostru, prerogativele la care considera că are dreptul, în temeiul faptelor sale de arme şi al serviciilor aduse. Gesturile sale culminează în actul din 27 mai 1600, din Iaşi, când se intitulează domn al tuturor celor trei ţări române.

În fapt, între noiembrie 1599-septembrie 1600 el a realizat doar ceea ce se cheamă o „uniune personală" între Ţara Românească şi Transilvania. N-a mers mai departe pe această cale, din multe motive pe care nu le-a putut înlătura în timpul îngăduit de desfăşurarea evenimentelor.

Erau diferenţe de structură instituţională între Transilvania şi Ţara Românească, insurmontabile în timp scurt. Mihai n-a putut să

nu-şi dea seama de rezistenţa pe care ar fi întâmpinat-o încercarea de a le estompa sau anula.[7] Personalul său nu avea experienţa necesară adaptării grabnice la o asemenea schimbare. Îl punea în gardă şi opoziţia unui grup al boierimii sale, în frunte cu boierii Buzeşti, care, deşi l-au servit aproape până la capăt, sau opus, deschis sau în surdină, depăşirii de către Mihai a obligaţiilor la care subscrisese faţă de împărat.[8]

Mihai a guvernat Transilvania folosindu-se de instituţiile şi de personalul ei politic şi administrativ. Cancelar i-a rămas o vreme episcopul Napragi, iar secretar de cancelarie Ioan Iacobinus, acelaşi de sub precedenţii principi bathoreşti. Corespondenţa lui se poartă în latineşte

şi în ungureşte, mai rar în nemţeşte. După câteva luni, nu fără a stârni protestele nobilimii întrunite în dietă, adresează în interiorul ţării şi dispoziţii în limba română. A menţinut în consiliul princiar pe marii nobili unguri şi numai treptat a introdus şi vreo 2-3 boieri munteni. Ceva mai bine s-a asigurat, prin oamenii săi, de controlul asupra cetăţilor.

Administraţia lui a continuat din mers, în toate amănuntele, pe a principilor anteriori. A preluat şi soluţionat cauzele judiciare aflate pe rol, a dispus puneri în posesie de proprietăţi imobiliare, a acordat sau reînnoit privilegii, de ex. pe ale secuilor, sau pe ale unor oraşe. A ordonat conscripţii, a revendicat teritorii de graniţă, a

convocat de trei ori dieta, în compoziţia şi cu atribuţiile ei tradiţionale.

A greşit, fără îndoială, sporind fiscalitatea în general şi pretenţiile la felurite contribuţii din partea oraşelor. Dar era constrâns la aceasta de faptul că imperialii, suspectându-i intenţiile de după ocuparea Transilvaniei, i-au suspendat subvenţiile pentru plata mercenarilor. Ceea ce, printre alte efecte, l-a avut şi pe acela al indisciplinei trupelor sale, al unor excese comise de acestea.

Au fost fapte impuse lui Mihai de împrejurările pe care nu le-a putut stăpâni şi schimba, aşa cum n-a putut rezista ciocnirilor dintre mari regate şi imperii, abătute pe deasupra

sa. Dar acestea n-au însemnat că măsurile luate de el în avantajul unor sate româneşti şi în al preoţilor români au fost doar nişte incidente. Evident, Mihai n-a putut desfăşura în chip consecvent o politică proromânească şi proortodoxă; e posibil că ideea consecvenţei pe aceste două direcţii să nu-i fi fost îndeajuns de limpede lămurită. Dar chiar şi asemenea măsuri izolate probează măcar un anumit instinct, poate dintr-un fel de bun simţ - al necesităţii şi al justeţei intervenţiei în sprijinul unor categorii flagrant defavorizate în societatea feudală ardelenească. Dacă ar fi fost acestea şi numai o licărire de conştiinţă a solidarităţii de neam (cea religioasă fiind de-acum bine implantată în mentalitatea medievală) ele ar merita reţinute,

chiar fără a încerca vreo speculaţie asupra unei prea îndepărtate semnificaţii a respectivelor acte.

La distanţă de patru secole, se îngăduie şi se justifică definirea unei personalităţi prin transparenţa imaginii pe care i-a făurit-o posteritatea, în temeiul ecourilor amplificate de timp, ale acţiunilor sale. Dacă în interpretarea ei pronunţăm termenul „mit", nu înseamnă contrafacere unei realităţi faptice. Înseamnă a adăuga acesteia încă o dimensiune, durabilă, poate într-o anume perspectivă mai profundă şi mai adevărată decât cea comun autentică, a fiinţei sale pământeşti. Marilor personalităţi creatoare de istorie, de religii universale, li se percepe peste timp o imagine dual㠄, alcătuită din nucleul - adesea

incert - al existenţelor reale, şi din haloul înconjurător, ce apare posterităţii mai clar, prin refracţia nucleului luminos originar în straturile perceptive din mentalul generaţiilor succesive. Psihologia şi sociologia au atestat că oamenii cred şi acţionează atât sub impactul realităţilor obiective, cât şi, sau mai ales, sub acela al reprezentărilor lor subiective, reprezentări ce se constituie într-un fel de realitate de gradul al doilea.

În faptul că figura lui Mihai Viteazul s-a dovedit disponibilă a fi inspiratoarea unui crez într-o mare idee colectivă, stabil şi chiar amplificat peste veacuri, constă măreţia veritabilă a

destinului omenesc ce s-a frânt pe câmpul de lângă Turda.

1 Dan Berindei, *Mihai Viteazul în viziunea generaţiei făuritorilor României moderne,* în *Mihai Viteazul. Culegere de studii,* red. coord. Paul Cernovodeanu şi Constantin Rezachevici, Bucureşti, 1975, pp. 37 şi urm.

2 A.D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană,* ed. a III-a, vol. V, Bucureşti, [1927], pp.256-257.

3 Nicolae Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul,* reeditare, [Bucureşti], 1968, p. 284.

*4*Dr. Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti,* vol. VI, Bucureşti, 1933, p. 1-2.

5 Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria României,* XII, Bucureşti, 1903, p. 493; Veress, *Op. cit.,* vol. V, Bucureşti, 1932, p. 321-322. Deja la 2 noiembrie 1559 Ştefan Bocskai scria lui Basta despre excese comise de ţărani. E neverosimil ca ele să fi luat amploare la numai o zi după intrarea lui Mihai în Alba Iulia, sau ca acesta să fi avut timp să se implice în declanşarea lor.

6 *Hurmuzaki,* XII, p. 985.

7 Deja la 3 decembrie 1599 nunţiul Malaspina recomanda împăratului ca Mihai: „Ne provinciae leges, institutiones, mores, consuetudinesve mutet, eamque non Valachico more, sed qui caeteri hactenus eam rexerunt

Principes regat, atque moderetur". Veress, V, p. 312-313.

8 Iorga, *Op. cit,* p. 283.

UN EPISOD TRANSILVAN ÎN RĂZBOIUL DE TREIZECI DE ANI

După anul 1526, până la 1699 şi chiar mai târziu, Europa centrală a fost scena unui război frecvent între Imperiul habsburgic şi cel otoman. Între anii de mai sus, un rol important în conflict l-au avut părţile din fostul regat medieval ungar care, după 1526, au ajuns fie sub dominaţie austriacă fie sub protectorat otoman.

În a doua situaţie s-a aflat Transilvania, ai cărei principi, în majoritate au preferat protectoratul sultanului şi au fost ostili tendinţelor Casei de Habsburg de a anexa Transilvania.

Motivele acestei atitudini au fost explicate din multe punte de vedere. Din timpul sultanului

Soliman II Magnificul, Imperiul turcesc încetase de a nai fi privit ca un „corp străin" în Europa. El devenise un factor normal al echilibrului european, dovadă fiind alianţa pe care i-a oferit-o Franţa în 1535-36. Atitudinea Europei creştine faţă de otomani, chiar dacă pe faţă mai proclama principii ideologice-religioase, în realitate nu mai era dictată de acestea, ci de calcule politice şi economice. Atitudinea prootomană a principilor Transilvaniei n-a fost nici ea altceva decât o expresie a realismului politic, şi nu o „trădare a creştinătăţii", cum i s-ar fi spus cu un secol-două mai înainte.

În timp ce opoziţia creştinism-islam a scăzut în intensitate, în lumea creştină a izbucnit o

alta, determinată de apariţia curentelor de reformă religioasă şi de reacţia împotriva lor, prin mişcarea contrareformei.

În Transilvania, toleranţa interconfesională s-a impus ca un principiu de stat, paralel cu afirmarea intransigenţei catolice a contrareformei în Imperiul habsburgic, după Conciliul de la Trento. Poziţia determinantă a protestantismului în Transilvania în secolul al XVIII-lea - privit de Înalta Poartă cu mai multă bunăvoinţă decât catolicismul - a făcut ca politica prootomană a principilor ardeleni să servească şi apărării libertăţii credinţelor protestante în faţa manifestărilor intolerante ale contrareformei sprijinite pe plan european de blocul hispano- austriac.

Gradul de autonomie a Transilvaniei, în ciuda protectoratului turcesc, era mai ridicat decât acela al provinciilor apusene din fostul regat maghiar încorporate în Austria. De aici a rezultat faptul că principii şi nobilii din Transilvania s-au putut considera pe ei înşişi factorul capabil să refacă unitatea Ungariei istorice, bazându-se în acest scop pe sprijinul tacit al sultanului, pe alianţe antihabsburgice, în primul rând pe nobilimea protestantă din Ungaria superioară (Slovacia) şi din zona de dincolo de Dunăre.

În cazul celor din urmă, intră în joc şi tensiunea creată de tendinţele absolutiste ale Habsburgilor, care micşorau ori suprimau drepturile stărilor privilegiate şi ale dietelor locale.

La începutul secolului al XVII-lea în Europa centrală s-a dezvoltat un conflict, între cauzele căreia s-au amestecat elemente vechi şi noi: autonomismul nobiliar şi centralismul monarhic, ecumenismul catolic şi particularismul „naţional" protestant, confruntarea între două imperii expansioniste şi relansarea unor aspiraţii de unitate şi independenţă politică din partea popoarelor din acest spaţiu de confruntare ş.a.m.d.

Războiul de treizeci de ani şi intervenţia repetată a Transilvaniei în conflict au fost determinate de aceste cauze. Cea mai apropiată motivaţie juridică a intervenţiilor militare ale Transilvaniei - lăsând la o parte antecedentele din secolul al XVI-lea - a fost oferită de evenimentele

din 1607-1608. Atunci, în urma încălcării de către Habsburgi a unui tratat încheiat la Viena, care prevedea respectarea privilegiilor stărilor şi ordinelor din Ungaria, a izbucnit o revoltă nobiliară, cu sprijinul vestiţilor „haiduci". Stările din Cehia, Austria, Moravia şi Ungaria au încheiat o confederaţie în vederea apărării reciproce a privilegiilor lor. Principii Transilvaniei au interpretat tratatul de la Viena în sensul că ei vor avea dreptul să intervină pentru apărarea privilegiilor stărilor din Ungaria, dacă acestea ar fi ameninţate de împărat.

În anii 1618-1620 revolta cehă a creat o situaţie politică ce reclama punerea în aplicare a prevederilor confederaţiei de stări din 1608. Ea

punea problema obligaţiei de solidarizare a stărilor din Austria, Moravia şi Ungaria, iar angajarea ultimelor implica şi intervenţia Transilvaniei. Nobilii protestanţi din Ungaria au întreprins demersuri insistente pe lângă principele Gabriel Bethlen să intervină în apărarea lor, a cehilor şi a întregului protestatism central-european, ameninţat de absolutismul habsburgic şi contrareforma catolică.

Turcilor nu le displăcea să-i vadă pe Habsburgi prinşi în această ţesătură de conflicte, aşa că ei au încurajat discret ambiţia personală a lui Bethlen de a deveni rege al unei Ungarii reunificate sub sceptrul său.

Încă de la începutul domniei (1613), Bethlen era rău văzut la Viena, unde era numit „Turcorum creatura". Biografia sa anterioară - trebuie să recunoaştem - justifică suspiciunile Vienei. Principele a răspuns acestei atitudini cu o ostilitate constantă. Îndată după ocuparea demnităţii princiare, Bethlen a supus aprobării Porţii un plan de război împotriva Habsburgilor. A solicitat ajutorul sultanului şi i-a oferit suzeranitatea asupra teritoriilor pe care le va cuceri, dar fără ca acestea să devină tributare Porţii. O Ungarie unificată, cu un statut diferenţiat în raport cu suzeranitatea otomană; astăzi, diplomaţia i-ar fi zis, probabil, o Ungarie „cu două viteze".

Idealul politic al lui Bethlen pare a fi fost personalitatea şi opera lui Matia Corvinul. Ca şi acesta, el se gândea să-şi întindă domnia asupra Ungariei, Moraviei, Cehiei şi Sileziei, iar în cazul unor tratative cu cehii, trimişii săi au făcut aluzie chiar la pretenţii asupra Austriei, Spaniei, Carintiei şi Carnioliei.

Dintre campaniile întreprinse de Bethlen împotriva Imperiului, mai importantă a fost cea dintâi, dintre 1619-1622. Fiindcă în cursul ei, principelui ardelean i-a reuşit reunificarea „de facto" a provinciilor coroanei ungare care, după Mohacs, ajunseseră sub Habsburgi; de asemenea, el a dobândit titlul de rege al Ungariei - ales, dar

nu şi încoronat - iar armata lui şi a aliaţilor săi a ocupat Bratislava şi a înaintat până la Viena.

Obiectivele urmărite de Bethlen n-au putut fi în întregime atinse. Sultanul, deşi a aprobat campania, cât şi asumarea titlului regal, nu l-a sprijinit în continuare decât cu ezitări, iar în unele momente i-a chiar oprit pentru un timp acţiunea. Polonia a organizat în spatele frontului său diversiuni militare. N-au lipsit nici disensiuni în tabăra nobiliară transilvano-ungară: au apărut temeri că autoritatea în creştere a lui Bethlen ar putea să se stabilizeze într-un absolutism, până la urmă la fel de puţin atent la interesele stărilor, ca şi cel habsburgic. În fine, hotărâtoare a fost catastrofa militară cehă de la Muntele Alb (8

noiembrie 1620), după care alianţa antihabsburgică a fost destrămată sau descurajată şi Bethlen s-a văzut izolat, trebuind să încheie pacea, de altfel destul de avantajoasă, de la Nikolsburg (Mikulov), din 1622.

Între ianuarie-aprilie 1620 principele încheiase atât o alianţă cu cehii, cât şi un armistiţiu cu împăratul. Raporturile sale cu stările din Ungaria superioară şi de apus nu erau încă reglementate pe o bază oficială. În situaţia aceasta, oarecum de provizorat, Bethlen a convocat la 31 mai 1620 marea dietă de la Banska Bystrica. Aceasta, datorită prezenţei de delegaţii imperiale cehe, austriece, morave, sileziene, poloneze, franceze, turceşti, şi contactelor proiectate sau

stabilite în cursul ei cu Poarta şi cu Veneţia, poate fi socotită şi ca o importantă conferinţă internaţională. Ea a însemnat manifestarea din partea lui Bethlen a unei viziuni politice largi, a unei încercări de reglementare globală a situaţiei politice care se crease în Europa centrală.

Într-o primă fază a lucrărilor dietei, principele pare să fi sperat că impunătoarea raliere de reprezentanţe politice, sosite la invitaţia sa la dietă, va determina pe trimişii imperiali la un compromis favorabil planurilor sale. Deşi solii sultanului aduseseră încuviinţarea pentru alegerea lui Bethlen ca rege al Ungariei, trimişii imperiali au refuzat această pretenţie şi au pus un accent categoric pe retragerea tuturor trupelor străine

din provinciile supuse dominaţiei habsburgice. Poziţia imperială nu putea duce decât la întreruperea tratativelor. Din acel moment, atenţia lui Bethlen s-a îndreptat asupra unui acord cu stările ungare şi asupra alianţei cu provinciile răsculate contra împăratului.

Astfel, documentul fundamental al dietei a devenit „Propunerile" în 15 articole înaintate de principe, la 3 iulie 1620 şi luate în dezbatere începând cu 8 iulie.

Din aceste propuneri există o copie în limba germană, în arhiva din Bratislava. Katona (în *Historia critica regum Hungariae,* XI, XXX, p. 405-417), susţine că ele au fost prezentate dietei în limba maghiară (ceea ce, pentru acel timp, este

verosimil) şi le reproduce astfel în lucrarea sa, dar cu omisiuni. De la el le-a preluat şi rezumat Horvath Mihaly, în a sa *Magyarorzăg tortenete,* vol. V.

Noi am examinat copia exemplarului în limba latină, din Arhiva Naţională Ungară, arhiva Eszterhazi, fondul Eszterhazi Miklos, Nadori Iratok. Acest exemplar pare a fi complet, e scris într-o destul de bună latină şi este probabil o versiune de cancelarie, paralelă cu cea maghiară, care se afirmă că a fost expusă în dietă de Bethlen personal.

Propunerile conţin, în prima parte, o prezentare şi o justificare a politicii principelui până în acel moment. Apoi, o încercare de a

formula bazele unui acord general între părţile aflate în conflict. Cel mai mult accentuează însă intenţia sa de a servi cauzei Ungariei: „apărarea patriei şi readucerea ei la starea de pace de mai înainte" *(Conservatio patriae nostrae et in priorem pacis statum reductio).*

Intenţia de a ajunge la o pace completă şi definitivă revine mereu în articolele propunerilor. Bethlen enunţă ca principii ale acestei politici: alianţa cu cehii şi cu provinciile unite cu regatul Boemiei, respectarea încetării ostilităţilor cu Imperiul, consultarea şi acordul în toate privinţele cu stările Ungariei.

Relaţiile cu Imperiul erau greu de soluţionat, fiindcă principele ar fi dorit să menţină

poarta deschisă pentru tratative, dar şi alianţa cu cehii, în timp ce împăratul nu respecta armistiţiul cu aceştia. Era o situaţie delicată, care îl face până la urmă să declare că este gata să se conformeze părerilor dietei *(parati erimus... opinioni Dominorum Nostrorum adhaerere et cedere),* adică să evite riscurile unor decizii proprii.

Problema îl preocupa aşa de mult, încât şapte din articolele de propuneri (de la nr. 3 la nr. 9) îi sunt consacrate, cu repetiţii, şi cu mereu reafirmata intenţie de a acţiona în consens cu dieta. Declară încă o dată că-i lasă dreptul de a decide asupra relaţiilor cu Imperiul (... *quanto utilius et consultus arbitrabantur, ita tractent et concludent).*

Într-un alt articol, manifestă dorinţa unei depline unităţi de vederi cu dieta *(nos non ad aliud quam mutuam intelligentiam et unitatem, tam in prospero, quam adverso rerum successu, confirmemus et obligemus).* Sunt expesii semnificative ale concepţiei politice a lui Bethlen, subliniind voinţa sa de viitor suveran „naţional" de a guverna o monarhie cu reprezentarea stărilor, în strict acord cu ele. E posibil să fi avut în vedere modelul olandez.

Trei articole (nr. 10-12) se ocupă de alarmantele greutăţi financiare pentru întreţinerea armatei şi a fortificaţiilor, care, spune el, nu poate fi neglijată, cu toată voinţa şi străduinţa de pace. Dieta este îndemnată să se gândească la o sursă

permanentă de finanţare suficientă a efortului militar. Nu cu mult înainte, Bethlen ceruse cehilor, ca preţ al ajutorului său, suma foarte mare la 400.000 de guldeni, din care aceştia, cu mari greutăţi, i-au putut achita doar un sfert. În ce priveşte veniturile interne, încă la 5 mai 1620, din Kosice. Bethlen se plângea lui Thurzo Saniszlo (Slanislaus): „En soha ilyen orszagot nem halottam, sem lattam, melyben az dicat ilyen nehezen adjak meg..."*

Articolele ultime sunt consacrate relaţiilor externe, adică misiunilor diplomatice în pregătire pentru Praga, Cracovia şi Istanbul, şi tratativelor cu numeroasele solii prezente la dietă. Pentru toate aceste misiuni, cere dietei să aleagă persoane

competente, fiindcă - spune principele - „nu ştiu dacă vreodată, cred mai degrabă că niciodată... nu s-au adunat în acelaşi timp la o singură dietă a regatului Ungariei atâtea solii solemne" (vix *aliquando, imo forte nunquam ... tam solennes legationes ad unam Regni Hungariae diaetam simul et semel concurerunt).*

Această constatare, făcută de Bethlen cu evidentă satisfacţie, ne permite să încheiem cu concluzia că dieta de la Banska Bystrica a fost un adevărat eveniment internaţional, poate cel mai important în primii ani ai conflictului care avea să se numească războiul de treizeci de ani. Transilvania şi principele ei, care va fi ales rege de dietă la 25 august 1620, au ocupat pentru scurt

timp rolul de „placă turnantă" a evenimentelor internaţionale din Europa centrală.

* Niciodată n-am auzit şi n-am văzut aşa o ţară, în care darea să se dea aşa de greu.

REPERE ALE MODERNIZĂRII ÎN SECOLELE XVIII-XIX

CADRUL EUROPEAN AL REVOLUŢIEI DE LA 1848

România se află într-un efort febril de reintegrare în Europa. Efort, în fond, superfluu, impus de o semi- opacă optică dinspre exterior, ale cărei imagini şi concluzii au fost acceptate de mulţi cu resemnare, şi chiar supralicitate de unii, cu zel de autoflagelanţi.

Evenimentele trecutului, interpretate lucid, îndepărtând aurriturile encomiastice, dar şi colbul aşternut peste ele de o vinovată uitare permit - mai ales cu prilejuri comemorative - o redimensionare a conştiinţei valorii capacităţii creatoare de istorie a propriei naţiuni. Capacitate ce se evidenţiază şi

mai ferm prin aşezarea ei într-un context cuprinzător, comparatist, al istoriei universale.

Revoluţia de la 1848 a reprezentat pentru naţiunea română cea dintâi veritabilă intrare în marea istorie a lumii; aceasta datorită calităţii superioare a programelor şi a acţiunilor ei, cât şi simultaneităţii desfăşurării sale cu luptele revoluţionare de pe aproape întreg continentul.

Cu puţine excepţii, istoria noastră anterioară, privită dinspre occident, a putut să apară marginală şi episodică. Altfel însă revoluţionarii de la 1848: ei au fost europeni în gândul şi fapta lor, în patosul sentimentelor, ca şi în al erorilor juvenile. Au beneficiat de şansa de

vieţuire şi lucrare într-o nouă şi superbă clipă de reîntinerire a Lumii Vechi.

Într-adevăr, fenomenul petrecut în istoria europeană în 1848-49 a fost unic. În numai câteva luni, la începutul anului 1848, continentul, de la Atlantic la Dunărea de Jos, din Sicilia până în Danemarca, a fost cuprins de mişcări revoluţionare. Aria atât de întinsă şi aparenta spontaneitate a propagării într-un timp scurt, programele complexe, cu notabile paralelisme, pendularea între violenţa faptelor şi idealismul romantic al intenţiilor, - sunt câteva elemente care singularizează fenomenul 1848 în istoria europeană.

Opiniile istoricilor asupra caracterului general şi a notelor specifice ale memorabilului an au cunoscut o evoluţie, trecând prin două etape principale.

A doua jumătate a secolului trecut, în cursul căreia s-a consemnat cronologia evenimentelor şi s-au emis asupra lor primele judecăţi de valoare, a coincis, în istoriografie cu viziunea precumpănitor naţional-statală supra întregului proces, cu excepţii încă neinfluente, reprezentate de primele afirmări ale concepţiilor economiste, sociologizante şi socialiste. S-a insistat, în context tradiţionalist, pe descendenţa revoluţiilor de la 1848 din marea revoluţie franceză şi s-au evidenţiat particularităţile lor, de

la un popor la altul, cu o tendinţă chiar de a absolutiza opoziţia dintre ele şi a estompa notele certe de unitate paneuropeană.

În secolul nostru şi mai ales din preajma centenarului evenimentului, istoriografia s-a orientat în direcţia unei viziuni integratoare. Amploarea şi cvasisimultaneitatea revoluţiilor de la 1848 n-au mai fost receptate cu surpriză şi cu suspiciuni de contaminare reciprocă insidioasă. Perspectiva spaţio-temporală a evenimentului a fost lărgită. El a constituit, în această interpretare, finalul unui proces revoluţionar succesiv, început în preajma anului 1770, comportând etapele revoluţiilor americană, franceză, latino-americane şi europene dintre 1815-1830 şi alcătuind o unică

revoluţie cu finalitate modernizatoare a emisferei vestice, unii preferând să o numească „revoluţie atlantică".

Problema dacă revoluţiile de la 1848 au încheiat o epocă nouă sau, dimpotrivă, au deschis una nouă, a prilejuit şi ea o dezbatere interesantă în istoriografia mai recentă.

Iată o părere explicită din partea unui reprezentant al filiaţiei strânse între momentele 1789 şi 1848: „Mişcarea din 1848 a fost europeană, dar conştient franceză în originile sale. Principiile de egalitate şi suveranitate naţională, testate de Marea Revoluţie, şi-au aflat în 1848 împlinirea logică în votul universal şi în republică."

La polul opus se vehiculează ideea unui fenomen revoluţionar calitativ nou, covârşitor de factură economică, urmărind o redistribuire a bunurilor şi o amendare a echilibrului social în favoarea păturilor urbane defavorizate. În această interpretare provocatoare, reziduurile marii revoluţii franceze, ca de ex. ideea republicii, n-ar fi făcut decât să se suprapună peste caracterul nou, esenţialmente economico-social, şi să-l mascheze, diminuându-i semnificaţia novatoare.

S-a mai afirmat că revoluţiile din Germania, din centrul şi răsăritul Europei au marcat un faliment al liberalismului, sublimat din credo-ul de la 1789, el fiind - în aceste părţi, înăbuşit de naţionalism. Acest punct de vedere a fost combătut

de câţiva mari istorici germani din secolul nostru care au demonstrat că liberalismul n-a sucombat în ciocnirea cu naţionalismul, ci a rămas o concepţie viabilă şi influentă, acomodându-se cu progresul ideii naţionale şi chiar servindu-l.

Un alt fapt pe care l-au subliniat cercetările mai recente este influenţa revoluţiilor de la 1848 în ţările neatinse direct de ele. Europa anului 1848 se prezintă ca un aglomerat de zone concentrice, în centru mai intens, spre periferie mai slab afectate de seismul revoluţionar.

Spre exemplu, au fost ţări în care nemulţumirile şi protestele s-au exprimat prin demonstraţii populare sau chiar încercări izolate de insurecţii. Aşa s-a întâmplat în Anglia, în aprilie

1848, în Spania în luna mai, ceva mai înainte în Portugalia. Şi aceste mişcări revendicau reforme constituţionale şi instituţii democratice.

În alte ţări, guvernele s-au grăbit să prevină izbucnirea de asemenea tulburări, luând iniţiativa reformelor de tip liberal. A fost cazul Belgiei, Olandei, Danemarcei şi al Elveţiei.

Revoluţiile propriu-zise au fost de două tipuri, dar nu fără comunicare între ele. În Franţa avuseseră loc, înainte de 1848, două revoluţii care transformaseră societatea franceză în sens modern. În consecinţă, în Franţa la 1848 se va pune pe de o parte doar problema lărgirii cadrului democratic al regimului politic - prin vot universal şi republică -, iar pe de altă parte, prin dreptul la

muncă, încadrarea componentelor „celei de-a patra stări" - muncitorii industriali - în normalitatea schemei de organizare a socialului şi a politicului.

Franţa realizase cu secole înainte unificarea teritoriului naţional şi adusese, între 1789-1794, o ameliorare substanţială a condiţiei sociale şi materiale a ţărănimii. Prin urmare, nici problema naţională, nici cea agrară, atât de agresiv prezente în alte părţi ale Europei, nu au avut în Franţa anului 1848 nici o relevanţă.

Revoluţiile din centrul şi răsăritul Europei aparţin altui tip, caracterizat prin: combaterea practicilor guvernării absolutiste şi punerea bazelor şi drepturilor cetăţeneşti; revendicările de

ordin naţional-statal: eliberare, unitate şi independenţă naţională; ameliorarea condiţiei ţărănimii prin desfiinţarea vechilor obligaţii din cadrul raporturilor de dependenţă din feudalism, abolirea stării de iobăgie şi împroprietărirea ţăranului, prin sacrificarea în folosul acestui scop a unei părţi din marea proprietate funciară.

Revoluţiile din Europa centrală şi răsăriteană aveau de îndeplinit, în aceste zone, rolul istoric pe care îl jucase revoluţia de la 1789 în Franţa; de a transforma în chip radical structurile de proprietate, de relaţii sociale şi de organizare politică, de a crea noua societate modernă.

Obiectivele numeroase şi diverse ale acestor revoluţii s-au manifestat în cadrul fiecăreia, în funcţie de condiţii specifice, cu o intensitate diferită; dar între ele a persistat o interdependenţă, chiar şi atunci când unul din ţelurile enumerate părea să monopolizeze programul de acţiune, estompându-le pe celelalte. În Confederaţia germană locul central al programului revoluţionar l-a ocupat cerinţa unificării naţionale. În statele italiene, aceea a eliberării provinciilor aflate sub dominaţia străină, austriacă, urmată îndeaproape de idealul unităţii naţionale. Pentru cehi, maghiari, români au stat în prim plan obiectivul independenţei sau autonomiei

politice, împreună cu problema raporturilor agrare.

Acolo unde unitatea naţională a fost obiectivul de căpetenie, mişcările revoluţionare respective au acordat o relativ scăzută importanţă rezolvării unor revendicări sociale, mai ales ţărăneşti, deşi, spre ex., în Italia de sud problema era deosebit de acută.

În schimb, popoarele care au trebuit să lupte în primul rând pentru eliberare naţională au pedalat paralel şi pe emanciparea ţărănimii. Era consecinţa faptului că de obicei raporturile de subordonare politică, de la popor la popor, instituiau şi raporturi de subordonare şi oprimare socială, cu o polaritate etno-naţională. De aceea, în

cazurile în speţă s-a realizat firesc şi aproape necesar legătura dintre obiectivul naţional şi cel social-agrar al revoluţiei.

Pentru mişcările în ale căror programe pe primul loc a stat ţelul eliberării naţionale, sunt tipice revoluţiile popoarelor din Monarhia habsburgică şi din Ţările Române.

Revoluţia maghiară a evoluat grabnic de la revendicarea autonomiei la proclamarea independenţei totale. Dar pe aceasta ea nu a văzut-o în spiritul naţional specific veacului al XIX-lea, ci pe o bază tradiţionalist- istorică, vizând restabilirea statului între limitele sale medievale care cuprindeau şi alte popoare decât cel maghiar.

Eludând concepţia organicist-istorică despre geneza şi natura naţiunii, împărtăşită în secolul al XIX-lea de majoritatea popoarelor central şi est-europene, revoluţia maghiară a optat pentru concepţia constituţional- juridică, potrivit căreia locuitorii aceluiaşi stat, indiferent de apartenenţa etnică - formează o naţiune în temeiul proclamării egalităţii lor şi al beneficiului aceloraşi garanţii constituţionale ale drepturilor şi libertăţilor, expresie a drepturilor naturale ale omului şi ale contractului social.

Românii ardeleni, în schimb, au formulat, în cadrul discursului programatic al lui Simion Bărnuţiu la Blaj, teza mixtă a fundamentării identităţii naţionale deopotrivă pe drepturile

contractuale, pe cele istorice şi pe natura organică a naţiunii, produs al dezvoltării naturale.

Ei au revendicat statutul de egalitate deplină şi de autonomie a teritoriului în care erau majoritari, pornind de la necesitatea recunoaşterii legale a naţionalităţii lor distincte, ca un corp politic de sine-stătător, şi au afirmat chiar imposibilitatea realizării libertăţii, în afara acestui cadru politic-naţional autonom, cu existenţă legal recunoscută şi garantată.

Revoluţia din Muntenia şi mişcarea revoluţionară din Moldova au pus problema unificării politice şi pe aceea a autonomiei - premisă imediată a independenţei faţă de puterile suzerană şi protectoare- Imperiul otoman şi Rusia.

Dar împreună cu ele au figurat în programul lor revoluţionar emanciparea sau ameliorarea condiţiei ţăranilor, organisme legislative şi politice reprezentative, mergând până la alegerea domnului din oricare clasă socială, libertăţile cetăţeneşti ş.a.

Prin poziţia geografică, revoluţiile româneşti de la 1848 apar situate înspre limita exterioară a fenomenului european petrecut atunci. Privite însă prin prisma conţinutului, ele n-au fost marginale în raport cu acesta.

Comparaţia cu procesul european general poate fi făcută, cu sens deplin, luând ca bază mişcările româneşti din Transilvania şi Muntenia. Fiindcă numai ele au avut putinţa de a depăşi

stadiul enunţurilor de intenţii şi de a-şi desfăşura, în pofida înăbuşirii lor, un evantai larg de valenţe ale programelor şi acţiunilor.

Revoluţia din Transilvania a fost conexă evenimentelor din Monarhia austriacă. Acestea au servit drept catalizator declanşării, prin reacţie, a mişcării româneşti ardelene şi a cristalizării ideilor sale directoare. Argumentele acestora au fost în covârşitoare proporţie împrumutate interpretărilor trecutului istoric al provinciei. Ideile revoluţiilor europene mai îndepărtate în spaţiu, deşi au parvenit la cunoştinţa cercurilor conducătoare ale mişcării, nu au fructificat mult.

Ardelenii au fost pragmatici şi tacticieni, ancorându-se în tradiţia revendicărilor politico-

sociale ale naţiunii române formulate încă din secolul al XVIII-lea, de la Inocenţiu Micu şi de la *Supplex Libellus Valachorum.* Salută libertăţile democratice, fără a le adăuga nuanţări proprii, sunt monarhişti constituţionali; nu atacă problema schimbării formei de stat: autonomismul lor provincial sugerează, pentru o etapă viitoare, alăturarea de soluţia federalizării, deocamdată încă nenumită; înspre ea tindea, în subsidiar, poate nu deplin conştient, şi corporatismul lor etnic-naţional. Deşi discursul lui Bărnuţiu va constitui un text fundamental al naţionalismului românesc, nu se identifică explicit în mişcarea ardeleană aspiraţia nemijlocită spre unitatea naţională panromânească. Acea mult invocată strigare: „Noi

vrem să ne unim cu ţara!" - ni se pare o interpolare din partea unor memorialişti pioşi, cu scopul de a cosmetiza starea de spirit a masei participanţilor la adunarea de pe Câmpia Libertăţii.

Mişcându-se între limitele pragmatismului istoricist, mai puţin în orizontul ideatic larg deschis de revoluţia franceză, revoluţia ardelenilor a fosr în schimb cea mai unitar articulată atât în interiorul elitei conducătoare, cât şi în relaţia acesteia cu masele ţărăneşti pe care a reuşit să le atragă, să le organizeze şi să le insufle o conştiinţă politică, aşa cum nicăieri altundeva în cuprinsul suflării româneşti de atunci.

Mult mai „europeană" a fost, sub mai mult decât un singur aspect, revoluţia din Muntenia. La

receptivitatea ei pentru ideile occidentale a contribuit în mod evident trecerea aproape a întregii sale grupări conducătoare prin centrele de cultură şi prin cercurile politice franceze, cu care ea a stabilit relaţii directe şi apropiate. Nivelul teoretic şi cel pragmatic al viziunii revoluţionare muntene se află într-un raport invers faţă de cel din Transilvania: primează ideile democratice din patrimoniul spiritual al revoluţiei franceze celei mari, iar direcţiile acţiunii practice, luând fără îndoială în atenţie imperative social-politice particular-concrete, lasă totuşi impresia că şi acestea au fost jalonate după modele ale gândirii revoluţionare occidentale.

Revoluţia munteană n-a fost destul de omogenă la nivelul conducerii şi nici n-a verificat suficient creditul moral acordat unor persoane din armată sau din înaltul cler. Neînchegate, cum ar fi trebuit, au fost contactele sale cu oamenii de rând din capitală, ale căror ridicări la luptă apar sporadice şi spontane. Superficiale, în fond, şi preocupările pentru organizarea apărării guvernului provizoriu de uneltirile interne şi mereu iminenta intervenţie externă. Armata lui Magheru n-a aflat prilej a face ceea ce au făcut lăncierii lui Iancu.

Raportarea revoluţiilor noastre de la 1848 la cadrul european al fenomenului e posibilă şi justificată pe de o parte din punctul de vedere al

subitei modernităţi de care spiritul şi conştiinţa politică românească au dat dovadă. Ele înseamnă înaintarea acestor două elemente în întâmpinarea istoriei europene şi întru contopirea istoriei poporului român cu ea, la un nivel superior celui din veacurile precedente.

Aceeaşi problemă poate fi deschisă şi din perspectiva opusă: în ce măsură cadrul european al fenomenului revoluţionar a păşit în întâmpinarea celui românesc, în sensul de a-i acorda atenţie şi a-l integra între evenimentele de semnificaţie ale momentului istoric.

Constatarea este apropiată de aceea formulată în cazul primei ipostaze: din ambele sensuri, dinspre răsărit şi dinspre apus, istoria

românească a început a se situa, la 1848, la răscrucea drumurilor europene. Informaţiile presei, rapoarte consulare şi alte categorii de relatări denotă că românii nu mai sunt doar obiect de interes sporadic, dintr-o provincie îndepărtată a continentului.

Nu ar fi corect, din punctul de vedere al adevărului istoric, să ne însuşim aidoma, spre a defini momentul 1848, o celebră fază a unui la fel de renumit om de stat al secolului nostru. Putem însă spune despre acest moment că a fost, dacă nu „cea mai", dar cel puţin, „o măreaţă clipă a istoriei noastre".

CÂTEVA GÂNDURI DESPRE SECOLUL LUMINILOR

Progresul omenirii în ultimele 3-4 secole are la origini procesele aparente ale unei revoluţii intelectuale, ce va fi urmată de una industrială „clasică", în secolul al XVIII-lea şi de cea tehnico-ştiinţifică din epoca noastră.

Intensificându-şi efortul de a cunoaşte natura, de a descoperi legile după care se produc fenomenele şi procesele ei, omul s-a descoperit într-altfel şi pe sine. Şi-a descoperit capacitatea de cunoaştere prin propria forţă şi a identificat sediul acestei capacităţi în gândire, în raţiune.

Că omul dobândise această facultate singulară, era un fapt conştientizat încă de la începuturile civilizaţiei. Geniul elen o ridicase la o înaltă valoare, pentru ca, ulterior, fideismul

medieval să o diminueze, considerând-o numai o palidă reflectare a iradierii de lumină din izvorul tainic şi inepuizabil al adevărului absolut, de nepătruns în sine. Pentru gândirea teologică medievală, raţiunea era doar scânteie - concesie făcută omului, spre a-l ajuta să se pregătească pentru clipa când, aflându-se în faţa unui suprem şi universal for de judecată, va avea, într-o străfulgerare orbitoare, revelaţia Raţiunii absolute.

În opoziţie totală cu această concepţie, cu începere din Renaştere şi mai ales în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, raţiunea umană e privită ca autonomă de orice inspiraţie din afară. Ea este un instrument eficient de pătrundere în toate tainele, de descoperire a adevărului, fără a avea nevoie de

ajutor. Dintr-un act de umilinţă, afirmarea raţionalităţii omului devine un act de orgoliu, o atitudine prometeică. Asemenea eroului mitic, omul se simte acum capabil de toate confruntările şi izbânzile. El nu vrea să fie făptura nevolnică şi păcătoasă, jucărie a unei voinţe transcendente, de la care să implore mântuirea şi fericirea. Se declară centrul şi stăpânul Universului, ca şi al propriului său destin.

Inaugurată în Renaştere, noua viziune asupra raportului dintre om şi lume a atins un moment de superioară împlinire în secolul al XVIII-lea. Ceea ce distinge acest secol în evoluţia afirmării primatului raţiunii în cadrul existenţei, este pe de o parte convingerea că raţiunea nu e

numai instrument de cunoaştere, ci şi de stăpânire şi transformare a lumii. Cu alte cuvinte, raţiunii i se propune un ţel larg cuprinzător: înfăptuirea ameliorării fundamentale a condiţiei umane. Din aceasta derivă al doilea aspect distinctiv al raţionalismului secolului al XVIII-lea, şi anume: dacă prin puterea gândului lumea şi societate pot şi trebuie schimbate în bine, modelându-le după preceptele raţiunii, devine necesar ca oamenii să fie făcuţi conştienţi de acest lucru, să fie aduşi să judece corect toate problemele cu care se confruntă, identificând şi respingând eroarea, descoperind şi acceptând adevărul.

Această poziţie principială de luptă pentru adevăr şi de combatere a erorii, face din secolul al

XVIII-lea în cultura europeană un secol militant pe toate planurile. El apelează la un sprijin cât mai larg pentru ideologia progresistă pe care o elaborează filozofii săi cu privire la societate, la viaţa politică, la natura şi semnificaţia legilor. Gânditorii, literaţii şi savanţii acestui veac nu sunt oameni de cabinet, ci prin excelenţă publicişti activi, abordând cu preferinţă maniera polemică şi preocupaţi îndeaproape de efectul pe care scrierile lor îl au asupra marelui public. Devine astfel lesne de înţeles de unde a decurs şi importanţa pe care ei au atribuit-o acelui mijloc mai eficient decât publicistica în transmiterea ideilor noi, care este educaţia prin învăţământ.

*

* *

Pentru că publicistica voia să se adreseze publicului larg şi să-l atragă de partea ideilor noi şi îndrăzneţe pe care ea le colporta, trebuiau aflate mijloacele prin care acestea să-şi poată face loc prin hăţişul erorilor numeroase şi înrădăcinate, întreţinute de ignoranţa ce stăpânea asupra majorităţii minţilor şi sancţionate de prejudecăţi, tradiţii şi autorităţi încăpăţânate şi chiar vindicative.

Gânditorii şi, în genere, oamenii de cultură ai veacului al XVIII-lea au reactualizat şi ridicat la culmi de subtilitate un mijloc pe care încă antichitatea îl definise drept susceptibil de a corija moravurile, înlesnind şi intelectului mai puţin doct conştientizarea erorilor, a absurdului şi

iraţionalităţii care prezidau alcătuirea social-politică. Acest mijloc indicat pentru dobândirea unei audienţe întinse nu avea să fie demonstraţia logică, ci satira, ironia. Prin mânuirea lor a început demolarea încrederii în ceea ce era convenţional, rutinar, osificat în societatea şi în mentalitatea vremii. Secolul al XVIII-lea a debutat printr-un acces de ireverenţiozitate, printr-o permanentă tentaţie de ridiculizare, pe urmele căreia îşi va face loc, treptat, nota gravă a unei ideologii constructive, desfăşurată în opere de ţinută teoretică elevată, unele, cum au fost *„Spiritul legilor*" al lui Montesquieu şi chiar *„Contractul social*" al lui Rousseau, cu o remarcabilă armătură de erudiţie.

Spiritul critic, această mare cucerire a progresului intelectual modern, a debutat în secolul al XVIII-lea cu o aparentă voioşie, pentru a ajunge să se exprime la sfârşit în lucirea rece, dură a lamei ghilotinei revoluţionare.

Epoca expansiunii mondiale a europenilor, a descoperirilor geografice, adusese la modă genul povestirilor de călătorii, reale sau imaginare. Pe fondul unei naturi exotice, ele zugrăveau societăţi diverse, cu instituţii şi obiceiuri care păreau stranii - uneori chiar constituţia fizică a membrilor lor se pretindea a fi cu totul alta decât cea obişnuită. În secolul al XVIII-lea genul continuă a fi cultivat, dar cu o adresă inversă: se imaginează călători din ţări îndepărtate care vin în Europa şi consemnează

impresiile lor despre această societate ce se credea perfectă. Schimbarea de optică era aleasă pentru a permite instituirea ideii că numai rutina şi prejudecata îi fac pe europeni să creadă în excelenţa unică a moravurilor şi instituţiilor lor; în ochii unor oameni crescuţi în alte tradiţii de cultură, această societate, atât de încrezătoare în sine, apare absurdă şi ridicolă.

Cei doi persani ai lui Montesquieu, împărtăşind impresiile din Paris prin scrisori trimise în ţara lor, sunt un model de artă a subminării prejudecăţilor prin ironie. O ironie mânuită de Montesquieu cu atâta abilitate, încât cititorii săi se simt prinşi cu plăcere în jocul propus şi devin complici ai personajelor imaginare, în

descoperirea de noi aspecte ale caducităţii lucrurilor şi faptelor în care până atunci crezuseră. Era - spune cunoscutul istoric francez al culturii, Paul Hazard - ca şi cum cineva ar fi reuşit să dărâme o casă într-un mod atât de îndemânatic şi de agreabil, încât proprietarul însuşi s-ar fi simţit îndemnat, cu toată paguba suferită, să-i mulţumească şi să-l felicite[1].

Într-o lucrare de acelaşi gen, dar de un autor englez, unui călător venit la Londra din Îndepărtatul Orient i se arată drapelele atârnate în catedrala Sf. Paul şi i se spune că, luându-le, britanicii au dobândit o mare onoare, în timp de adversarii lor, francezii, şi-au pierdut-o în bună parte pe a lor. Călătorul se întreabă atunci, cu

simulată candoare: să fie adevărat că onoarea naţiunilor europene stă în nişte bucăţi de stofă decolorată şi zdrenţuită?

Maestrul genului este însă Swift. Cu trecerea timpului, transferul călătoriilor lui Gulliver în domeniul lecturii de amuzament a copiilor a ajuns să voaleze încărcătura ideologică a acestei serii de romane utopice, încărcătură teribilă în fond, sub aceeaşi aparenţă iscusit construită a voioşiei indulgente. Ea devastează o sumă de valori pe care societatea vremii le respectase şi fundamentează o concepţie relativistă, sceptică asupra existenţei. Fiinţa umană, privită de la o anumită înălţime şi distanţă, apare ridicol de măruntă, neînsemnată şi slabă, la

fel ca şi pretinsa ei înţelepciune. Regii sunt nişte vanitoşi infantili, care acordă favorurile lor celor ce ştiu mai bine sări coarda. Miniştrii - nişte ignoranţi. Regatele se războiesc între ele pentru motive stupide, ca de pildă pentru a-şi impune părerea că oul trebuie ciocnit la capătul ascuţit, nu la cel gros. Savanţii sunt nişte nebuni, trudind la proiecte sterile; unul din cei întâlniţi de Gulliver vrea să extragă căldura solară din castraveţi şi să o înmagazineze în fiole pentru la iarnă. Filozofii - minţi aiurite, sunt capabili să susţină orice extravaganţă.

Într-o lume deprinsă să se supună obişnuinţelor - statornicite de asuprirea socială, de despotismul politic al monarhiei, de cel spiritual al

religiei şi al obscurantismului ignorant -, mesajul operei lui Swift este radical: să regândim totul despre om şi societate, despre legi şi stat, ştiinţă şi moravuri, pornind de pe temelia pe care o construieşte raţiunea, liberă de orice prejudecată şi tradiţie anchilozantă.

Din acest moment devine legitimă întrebarea: în ce scop se dezlănţuie o astfel de canonadă spirituală? Ce speră oamenii veacului al XVIII-lea să instaureze pe ruinele societăţii pe care o ridiculizau şi o condamnau?

Ce cred ei că va aduce după sine acea societate în care vor domni libertatea, egalitatea şi justiţia?

Urmărind întreg evantaiul publicaţiilor vremii, răspunsul ce se desprinde din paginile lor nu poate fi decât unul singur: vor şi speră să realizeze fericirea omului, după ce se vor fi străduit să afle în ce constă ea cu adevărat. Cuvântul „fericire" revine obsesiv în filozofia, morala şi literatura epocii. Oamenii acestui veac refuză să mai creadă că destinul lor este plângerea şi suferinţa, răscumpărate într-o viaţă viitoare. Refuză să se considere damnaţi, ispăşind un păcat ancestral. Nu se tem că vreo îndrăzneală din partea lor ar putea atrage mânia şi răzbunarea unor zei, geloşi de infailibilitatea şi puterea pe care şi le arogau. Îşi clamează dreptul la fericire şi voinţa de a-l cuceri. Îşi fixează drept ţel al vieţii nu

mântuirea, ci fericirea - aici şi acum, cât mai grabnică şi mai deplină. Nicicând nu apăruseră atâtea lucrări intitulate: *„Reflexii asupra fericirii*", *„Epistolă asupra fericirii*", *„Sistem al adevăratei fericiri*", *„Eseu asupra fericirii'*, *„Arta de a fi fericit'*, *„Discurs asupra fericirii*" etc.

Convingerea în posibilitatea de a şti ce este fericirea şi a o realiza conferă atitudinii spirituale a veacului al XVIII-lea un colorit optimist şi vizionar.

La fel cum ironia a precedat critica sistematică, elaborarea de soluţii practice pentru instaurarea fericirii a fost precedată de un evazionism spiritual, prin intermediul aceluiaşi gen de scrieri alegorice, evocatoare de lumi

îndepărtate, inspiratoare posibile pentru un nou model al civilizaţiei.

Defoe l-a creat pe Robinson, încă un erou tipic pentru mentalitatea secolului al XVIII-lea, pe care trecerea vremii l-a trecut în galeria personajelor de agrement pentru copii, de cumva nu l-au uitat şi ei, în anii mai de pe urmă, inundaţi de o gustată literatură ştiinţifico-fantastică. Prin simbolul izolării, al solitudinii, această operă transmite, sub o altă formă, aceleaşi mesaje ale gândirii veacului al XVIII-lea: inutilitatea convenţiilor sociale şi afirmarea optimistă a încrederii în capacităţile creatoare ale omului, în orice condiţii s-ar afla. Marinarul acesta îşi caută norocul pe oceane necunoscute, cu valuri nesigure.

Înfruntă o furtună îngrozitoare şi naufragiază. E singurul supravieţuitor. Dar nimic nu-i înfrânge moralul. Dincolo de valurile cumplite ale mării - ori ale soartei? - îl aşteaptă o plajă salvatoare, o natură luxuriantă, primitoare. Îşi regăseşte, deşi a pierdut orice legătură cu semenii săi, energia şi inteligenţa care-l fac în stare să reconstituie, pornind de la nivelul-limită, elementele civilizaţiei. Ale unei civilizaţii ce nu mai este un produs al capriciului şi-al îmbuibării, al convenţiilor şi al arbitrariului, ci expresia sănătoasă a necesităţilor stricte ale existenţei. Necesitatea trebuie să fie baza adevărată a civilizaţiei, pure, nefalsificate de o societate pervertită de vicii deşarte. Insula îndepărtată, simbol al distanţării de o lume şi o

societate rău întocmite, este totodată şi simbolul concepţiei noi, de a trăi în conformitate cu natura, ceea ce însemna „a trăi înţelept". Ea reprezintă pentru Robinson un tărâm în care, prin acest mod simplu de viaţă, întemeiat pe muncă, el a cunoscut fericirea. Părăsindu-l, sentimentele sale se împart între exaltarea imboldului
omenesc spre sociabilitate şi regretul după această oază paradisiacă.

* *

Emblema epocii de afirmare triumfătoare a raţiunii devine cuvântul „lumină": el este cel ce reuşeşte să exprime mai bine efectul gândirii raţionale asupra minţii şi făpturii umane. Ca şi „fericirea", cuvântul lumină, împreună cu altele,

înrudite, e vehiculat frecvent în publicistica veacului: făclie, zori, auroră, zi, soare, raze etc. Dup cum şi cele de sens opus: oamenii trăiseră înainte în *obscuritate,* rătăciseră în *tenebre,* privirea fiindu-le *întunecată* de *negurile* şi de *norii* ignoranţei. Zăcuseră în *întuneric,* fuseseră *orbi,* dar urmaşii lor aveau să se cheme *fiii luminii.* Utilitari, filozofii veacului al XVIII-lea şi-au însuşit cu dezinvoltură şi cu intenţie o imagine evanghelică, spre a-i da o semnificaţie diametral opusă dogmatismului teologic, denunţat cu mereu mai intensă vehemenţă.

Toate elogiile însă, pe care acest veac le merită, nu pot estompa deficienţele concepţiei sale despre lume şi viaţă. Raţionalismul şi luminismul

sunt curente intelectualiste, elitare, stăpânite de eroarea de a crede că singure ideile, gândirea, pot schimba structura şi cursul societăţii şi al istoriei. Idealismul lor le impune fatale limite, îndrumându-le spre făgaşul reformismului social şi politic, uneori cu implicaţii de-a dreptul conservatoare. Radical în teorie, luminismul este inconsecvent cu sine, moderat în practică, în acţiune. Filozofii luminişti nu punea în prim-planul programului lor cucerirea libertăţii reale a omului, în sistemul relaţiilor social-politice. Ei considerau că omul trebuie să dobândească mai întâi libertatea spiritului, prin ridicarea acestuia la trepte superioare de cunoaştere, de cultură, ceea ce îl va face apt să instaureze şi în practică o ordine nouă,

care să sancţioneze libertatea reală a individului, a cetăţeanului. În cadrul acestui raţionament, cei cultivaţi au o prioritate a dreptului la libertate, pe când ceilalţi trebuie să-şi aştepte rândul, silindu-se a se pătrunde de luminile veacului, iar până atunci fiind datori a-şi îndeplini conştiincioşi obligaţiile şi funcţiile în cadrul corpului social.

Transformarea societăţii, în viziunea luminiştilor, urma deci să se petreacă pe încetul, „de sus în jos". Avea să fie opera unei elite spirituale, care o va înfăptui *pentru* popor, dar *nu prin* popor. Formula - pronunţată în epocă - era destinată să asigure conducerea burgheziei şi a nobilimii cu vederi înaintate asupra maselor populare, în lupta pentru înlăturarea orânduirii

feudalo-absolutiste. Era destinată să ocolească izbucnirile revoluţionare, cataclismele sociale primejdioase pentru poziţia elitelor, şi să conserve structurile sociale şi politice, în forme ameliorate, adaptate condiţiilor dezvoltării economice şi imperativelor progresului în genere.

Însuşi Rousseau, indiscutabil unul din gânditorii cei mai avansaţi ai epocii, susţine că mai înainte de a-i elibera, oamenii trebuie făcuţi demni de libertate şi capabili de a se folosi de ea. Trupurile lor nu trebuiesc eliberate decât după ce au fost eliberate sufletele[2].

Aşadar - conchide D. Prodan pe marginea textului citat -, „poporul sau naţiunea căreia noua ideologie îi încredinţa dreptul suveran de a-şi

alege singur forma de guvernământ nu putea fi poporul de jos"[3].

Prinţul Kaunitz, cel mai însemnat om de stat austriac de sub domnia Mariei Tereza şi a lui Iosif al II-lea, exprima o opinie foarte asemănătoare aceleia a lui Rousseau „A forma inima, înainte de a-i folosi spiritul - spunea el -, a modela moravurile cetăţeanului, înainte de a-i oferi slujbe, a-l lumina asupra datoriilor înainte de a-i cere îndeplinirea lor, sunt griji (ale guvernării) tot aşa de indispensabile ca şi aceea de a lucra şi semăna ogoarele, mai înainte de a voi să le recoltezi roadele"[4].

Revenind şi nuanţând încă o dată judecata noastră, vom spune că aceste trăsături reproşabile

luminismului nu sunt nici ele, dintr-un alt punct de vedere, lipsite de merite istorice. Credinţa în forţa persuasivă, înnoitoare a ideilor, accentele puse pe dezvoltarea şi răspândirea culturii, atenuează considerabil - e adevărat - valenţele sale revoluţionare în practica socială. Dacă burghezia s-ar fi condus după ideile filozofilor luminişti în toate privinţele, trecerea de la autocraţie la democraţie ar fi fost lentă şi penibilă pentru marea majoritate a poporului, dezvoltarea istorică ar fi fost întârziată cu un număr nedefinit de ani.

În schimb aceeaşi concepţie idealistă în problematica social-politică şi accentele puse pe promovarea culturii, pe formarea spirituală a omului, au făcut ca luminismul să fie întâiul curent

care a susţinut programatic ideea că educaţia şi învăţământul sunt corelate indisolubil cu ansamblul politicii de stat, sunt probleme de ordin naţional. „Arta de a forma oamenii - scrie filozoful Helvetius - este, în orice ţară, atât de strâns legată de forma de guvernământ încât nu se poate face vreo schimbare însemnată în educaţia publică, fără să se facă schimbări însemnate şi în însăşi constituţia statelor"[5].

Educaţia - a spus-o tot luminismul pentru întâia dată în istoria modernă, reluând o teză din filozofia antică - este mai importantă decât instrucţiunea, fiindcă, bine condusă, ea formează cetăţeni.

Aşezându-se pe această poziţie nouă în materie de educaţie, era natural ca luminismul să întreprindă împotriva conţinutului şi metodelor învăţământului de până la el o critică la fel de acerbă ca şi aceea îndreptată împotriva instituţiilor sociale, politice şi juridice, argumentate de asemenea pe baza raţionalismului. E criticată ruptura dintre şcoală şi viaţă. Ieşind dintr-un colegiu - se citeşte în scrierile vremii - copilul nu ştie, de fapt, nimic. Bâlbâie puţină latină, încă şi mai puţină greacă. Ştie să recite din poeţi fragmente întinse, dar fără a le înţelege. În ştiinţe e complet deficitar: abia cunoaşte cele patru operaţiuni matematice. Echitaţia, scrima, muzica, desenul, care se adaugă rudimentelor de

instrucţiuni propriu-zisă, formează un ansamblu incoerent de cunoştinţe superficiale[6].

Prin locul pe cale l-a acordat în preocupările sale educaţiei şi învăţământului, luminismul românesc din Transilvania, reprezentat în cultura noastră de Şcoala Ardeleană, s-a înscris cel mai aproape de concepţia filozofico-politică înaintată a secolului al XVIII-lea, care a făcut din difuzarea culturii una din problemele fundamentale pentru dezvoltarea societăţii şi propăşirea poporului[7].

Meritele pe care raţionamentul luminist le-a acumulat pe plan universal, mergând pe urmele unui Comenius, în dezvoltarea pedagogiei moderne, se regăsesc în activitatea Şcolii

Ardelene, pentru poporul român. Pe lângă bine cunoscuta latură practică, a înfiinţării de numeroase şcoli, a elaborării ori prelucrării de manuale, sau a inestimabilei contribuţii ştiinţifice la dezvoltarea lingvisticii şi istoriei naţionale, Şcoala Ardeleană poate fi socotită şi cea dintâi care, în cultura noastră, a pus bazele unei gândiri pedagogice sistematice şi înaintate. Principiile sale în acest domeniu au rămas în esenţă valabile pentru toată perioada din istoria poporului român care s-a încheiat prin desăvârşirea unităţii naţionale.

Desfăşurându-şi activitatea în climatul reformismului cultural şi şcolar din epoca iozefină, care urmărea să facă din învăţământ un instrument

„integrator", de formare a unor cetăţeni *supuşi, fideli,* dar şi suficient de instruiţi pentru a fi utili pe feluritele trepte ale ierarhiei sociale, profesionale şi de stat, membrii Şcolii Ardelene au preluat din acest plan-cadru ideea unui învăţământ funcţional în interesul major al colectivităţii. Ei au aşezat-o la temelia năzuinţei către înfiinţarea şi propăşirea unui învăţământ naţional românesc, prin care să se poată valida aspiraţiile de emancipare şi eliberare socială şi politică ale naţiunii române[8]. În şcolile săteşti ale lui Gheorghe Şincai au pâlpâit primele conştiinţe ce se vor contopi treptat în uriaşa şi dogoritoarea vrere naţională, făuritoare a actului de la 1 Decembrie 1918.

Pe de altă parte, în viziunea pedagogică novatoare a Şcolii Ardelene s-au conturat şi trăsăturile distincte ale unui nou tip de magistru, care nu este doar un transmiţător de cunoştinţe, ci un militant, promovând prin cuvântul de la catedră aspiraţii şi idealuri de obşte, formând cetăţeni, modelând conştiinţe politice şi morale. Acesta nu era, poate, un magistru de copleşitoare erudiţie, cu care ar fi putut impresiona spiritele cele mai cultivate şi ar fi putut atrage - cum au făcut Voltaire şi alţii - până şi unele capete încoronate. Alcătuia, cu cei ce se adunau trudnic în jurul său, tagma modestă, a dascălilor săteşti, cei mai mulţi constituind prima generaţie de oameni cu carte,

ridicată din ţărănime, din acea „misera plebs" a nedreptelor legiuiri feudale.

Dar dacă n-aveau cum egala în erudiţie pe un Montesquieu sau Voltaire, nu le rămâneau mai prejos în tăria convingerii în dreptatea cauzei pentru care începuseră lupta: luminarea prin învăţătură a unui popor oropsit şi pregătirea pe această cale, a zilei în care şi pentru el avea să sune ceasul libertăţii. Pe când luminismul occidental a fost cosmopolit şi elitist, cel românesc a fost naţional şi democratic, promotorii săi fiind mai apropiaţi de popor, prin origini, ca şi prin obiectivele urmărite. Dar în esenţă, ceea ce s-a petrecut acum peste două sute de ani pe pământul Transilvaniei, a fost expresia aceluiaşi mare,

generos ideal, care a făcut din purtătorul său - veacul al XVIII-lea - una din epocile de excepţie în istoria culturii universale: eliberarea omului - cum a spus americanul Thomas Jefferson - de orice formă de tiranie asupra spiritului său.

Chiar dacă, după trecerea secolelor de impetuos progres, care a ridicat până astăzi poporul român între popoarele înaintate ale contemporaneităţii, lumina aprinsă atunci ne pare firavă, ea continuă a trimite o rază a cărei persistenţă confirmă valoarea din totdeauna, în destinul unei colectivităţi, a profesiunii de educator al tineretului, factor de mare însemnătate în afirmarea şi apărarea locului ce se cuvine fiecărei naţiuni în ierarhia civilizaţiei universale.

1 *La pensée européenne au XVIII^e siecle,* Paris, [1961], p. 15.

2 *Considération sur le gouvernement de la Pologne et sur la réformation projetée,* apud. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1984, p. 296.

3 *Ibidem,* loc. cit.

4 După Lucia Protopopescu, *Contribuţii la istoria învăţământului din Transilvania,* 1774-1805, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1966, p. 18, nota 1.

5 *Despre spirit,* IV, 17, trad. rom., Bucureşti, 1959, p. 489.

6 Paul Hazard, *op. cit.,* p. 193-194.

7 Dumitru Ghişe, Pompiliu Teodor, *Fragmentarium luminist,* Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 213.

8 *Ibidem,* p. 216.

SPIRITUL DE LA 1848*

Spiritul unui moment al istoriei este, evident, o calitate a generaţiei sale, care nu se identifică numai în grupaje de convingeri ordonate în programe de acţiune, ocupând în asalt mentalul colectiv şi orientându-l spre o finalitate.

Incontestabil, el este întemeiat pe idei, pe convingeri, dar se desprinde din magma lor, traducându-le în limbajul sentimentelor şi al emoţiilor. E sesizabil şi procesul invers: din acest

limbaj imprecis, apărut relativ brusc, se cristalizează în intelect un discurs coerent. Pe orice cale s-ar constitui, spiritul generaţiei reprezentative pentru un moment istoric preferă componente nonraţionale, reprezentări spontane ale faptelor şi ale consecinţelor acestora, în locul conceptelor metodic elaborate.

Nu e un fenomen punctual. La fel ca majoritatea stărilor de conştiinţă, se constituie treptat, într-un paralelism aproximativ cu substratul său ideatic. Evoluează un timp pe o linie ascendentă, până când atinge un stadiu de efervescenţă şi o alură dominatoare. Intrând apoi în inevitabilul declin al tuturor lucrurilor omeneşti şi suportând substituirea cu un nou spirit,

prevestitor de alt moment istoric, el nu mai coboară la nivelul său de pornire şi nici nu dispare. Măcar ceva din aportul său novator se încorporează în spiritul timpului ce vine din urmă.

La 1848 conştiinţa colectivă românească a cristalizat, la etajul ei superior, reflecţii asupra unor frământări, a unor dureri şi experienţe ce aniversau atunci cam un secol, dacă nu socotim şi perioada lor de îndelungată gestaţie subterană, încă din evul mediu. Cristalizarea a urmat disjuncţia postulată între convingeri clar articulate şi stări oarecum nebuloase de conştiinţă colectivă. În fapt, e de luat în considerare un anume factor de relativizare a tuturor acestora. S-ar părea că efectul psihologic dominant al unei revoluţii ar fi

acela de a condensa, bipolar, opinii şi stări de spirit emoţionale, când, de fapt, sub aparenţa integratoare, tensiunile politico- sociale operează în aceeaşi măsură fragmentări şi diferenţieri, în principal pe grupuri sociale, dar coborând în ultimă instanţă până la nivelul individual. Există, prin urmare, un spirit general al momentului istoric, însă, în interiorul său, altfel trăiesc şi simt evenimentele diversele categorii ale societăţii, în funcţie de numeroase elemente concurente în formarea profilului lor psihic şi intelectual. Sunt bine sesizabile şi diferenţieri zonale - între ardeleni, munteni şi moldoveni - datorate unor particularităţi ale experienţei lor istorice, ambianţei culturale - germano-central-europene

sau franco-occidentale -, în care se dezvoltaseră elitele lor, iar în Transilvania şi impactului biconfesionalismului.

În această ultimă provincie, spiritul '48-lui s-a mişcat pe coordonatele unui aparent paradox: toţi revoluţionarii s-au angajat în acţiuni menite a sfărâma tiparele vechi, a schimba ceva sau chiar multe, a inova. Spre a-şi agrementa elanul sufletesc torenţial, toţi uzează de o simbolistică transparentă şi de patos retoric, ambele cultivând o viziune maniheistă asupra spaţiului confruntărilor. Fiecare se autovictimizează, evocându-şi suferinţa din trecut, aspiraţia şi chiar certitudinea apropiatei mântuiri şi exorcizând pe „celălalt", pe adversar.

Şi totuşi - în aceasta constând paradoxul -, nimeni, din nici o parte, nu agreează termenul „revoluţie", spre a-şi denumi acţiunea şi scopurile.

Face excepţie Muntenia, unde se vehiculează conceptul, împrumutat din franceză, care, multora din autorii evenimentelor, le era a doua limbă maternă.

În Transilvania însă, fiecare tabără consideră că ea satisface o legitimitate până atunci blocată de forţe opresoare sau că instaurează una nouă, dar tot pe o bază de drept; asta în ceea ce o privea pe ea însăşi, în vreme ce oponentul, chiar dacă gândea la fel şi afirma că acţionează în acelaşi spirit, era culpabilizat pentru „porniri anarhice".

Depozitare ale legitimităţii *in spe,* taberele recurg la ceremonialul jurământului în comun. La fel ca în momente cunoscute ale altor revoluţii, acest act sugera angajamentul faţă de un enunţ, câteodată nebulos formulat, dar pretinzând a fundamenta prin consens noua legitimitate. El răspundea unei norme a spiritului revoluţionar, aceea care dispensează adevărul de a se rosti cu toată claritatea, lui revenindu-i - în contextul respectiv - rolul de a mobiliza, mai înaintea celui de a convinge.

Se considera, tacit sau explicit, că gesturile tumultuoase trebuiau disciplinate şi aduse sub scutul legii şi al moralităţii. Libertatea însăşi se

cuvenea temperată înţelepţeşte, spre a nu degenera în anarhie.

În euforia elanului lor, revoluţionarii români n-au împărtăşit extremismul unor momente din revoluţia- model, cea din 1789 din Franţa, şi n-au introdus în faptele lor ceea ce s-a numit „atrocitatea geniului revoluţionar" - cel puţin nu în chip deliberat.

În ansamblu, spiritul generaţiei '48-lui românesc s-a înscris în tiparele pe care le-am putea socoti „normale" ale momentului aceluia şi ale altora, similare, din felurite timpuri şi locuri.

S-a făcut observaţia că o situaţie revoluţionară e inseparabilă de o temporară hipertrofie a conştiinţei istorice, exprimată, printre

altele, printr-o retorică grandilocventă, iar individual şi prin unele gesturi naive. Conştiinţa istorică a fost definitorie pentru identitatea colectivităţii româneşti, de la licăririle sale în paginile cronicarilor, până în zilele noastre. Grandilocvenţa retoricii ei, manifestată în destule momente, traducea logica proprie discursului revoluţionar, în care „cuvântul încearcă să cucerească maximum de eficacitate, revendicând energia cea mai intensă. El va deveni augural, sentenţios, profetic"[1].

Fuziunea hipertrofiei conştiinţei istorice cu patosul retoric a fost o coloană de sprijin şi un artificiu genial al discursului lui Simion Bărnuţiu. Pledoaria pentru drepturi naţionale, meritate pe

temeiuri istorice, şi implorarea adresată poporului ca, odată acestea câştigate, să le păstreze cu neclintire, a culminat în imaginea catastrofei ce ar rezulta din abandonarea lor.

„... Când strănepoţii celor de astăzi nu se vor mai mândri că sunt de viţă de sub cerul blând al Italiei [...], atunci sapa şi plugul barbarului vor scoate din pământ câte o piatră romană, ca să mărturisească cum că pietrele au, către memoria celei mai însemnate naţiuni ce a fost vreodată în lume, mai multă simţire de veneraţiune decât milioanele de legionari pe cari ne-au aşezat aici Traian, ca să păzim nemuritoarea gloria numelui de roman, glorie pe care noi, în loc să o mărim, am micşorat-o, am întunecat-o, am vândut-o şi,

împreună cu naţiunea, am îngropat-o în anul 1848"[2].

Scepticismul nostru de epigoni din acest blazat prag între milenii se impune a fi cenzurat câteva clipe, spre a putea să realizăm că oamenii vremii aceleia n-au zâmbit cu indulgenţă în forul lor interior, ci s-au cutremurat la aceste cuvinte în toate fibrele fiinţei şi au crezut în spiritul şi litera celor ascultate.

Exacerbarea trăirii în dimensiunea istoriei transpare în plan individual - un plan, evident minor - în mania romanizării numelor. Onomastica tinde să devină un act militant, o idee sub arme, extrapolată din obsesia latinizării limbii. Ardelenii se organizează în legiuni şi centurii - moţii lui

Iancu învăţau, probabil, abia atunci termenii -, şefii lor se intitulează prefecţi şi tribuni, adoptă nume ori supranume ca Armatu, Vivu, Severu, Nobili. Până şi un personaj deloc marcant îşi spune, în loc de banalul Oprea Moroianu - Aprian Maroianu, căzând într-un înduioşător ridicol, de nimeni însă sancţionat atunci.

Când Bărnuţiu, Papiu-Ilarian şi Iosif Hodoş pleacă la studii, ajungând la Pavia şi Padova, nu vor să ştie că se află tot pe un teriroriu de supuşenie austriacă. Sentimentul de care se lasă copleşiţi, la unison cu cei de- acasă, cu care corespondează, este fericirea infinită de a fi păşit pe pământul Italiei, în patria străbunilor, unde a răsunat limba în care Aeneas a salutat-o pe

Lavinia, limba din zei coborâtoare, la fel ca naţiunea şi ca limba română.

Se relevă în spiritul de la '48 tentaţia trăirii într-un orizont al mitului, într-una alimentat şi redimensionat peste secoli, în perimetrul căruia realitatea este sacralizată, prin înveşmântare în limbaj evanghelic şi sacerdotal. Frecventele simboluri în care acesta se exprima, purtau semnificaţii net contrastante, apte pentru a fi receptate în registrul emoţional: de la *moarte* la *deşteptare,* la *înviere;* se răstoarnă *piatra de pe mormântul* naţiunii, pentru a-i face loc să iasă din *întuneric* la *lumină*; *lanţuri ruginite* se frâng după mii de ani, îngăduind păşirea într-o nouă *lume,* în care naţiunea va trăi de acum, *în veci*; jugul

aruncat de pe umeri şi lăsat animalelor de povară, pentru ca oamenii să poată fi, în sfârşit, *liberi.*

O poematică a discursului politic.

Trecerea de la starea veche la cea nouă, diametral opusă, e condiţia *sine qua non* a supravieţuirii: „zarurile sunt aruncate, corăbiile întoarcerii - arse; a învinge sau a muri, acum ori niciodată.!" sunt sloganuri repetate fără preget.

Înfruntarea acestor riscuri diviza sentimentele cu care erau primite, între teamă şi speranţă. Dar predominant era optimismul. Alte imagini, alte simboluri şi enunţuri lapidare îl susţineau: ziua mâniei, ziua judecăţii, a mântuirii - e aproape, cei făgăduiţi ei sunt invincibili: trebuie doar să îndrăznească.

Bălcescu proclama că „românii nu vor pieri şi nu pot pieri". Iar Andrei Mureşanu: „Acum, când tirania se zbuciumă-n dureri, Tu, bravule române, mai crezi că o să pieri?"[3]. Însuşi lucidul şi măsuratul Bariţiu crede cu tărie în viitorul românului, pentru cel puţin încă o mie de ani, fiindcă „veacul măsurilor tiranice trecu, el nu se mai întoarce"[4].

Generaţia momentului intuieşte că viitorul depinde de propriul popor şi nu de ajutorul altcuiva. Sentimentul demnităţii şi al orgoliului naţional vibrează cu o intensitate neauzită până atunci, pe coarda sufletului românesc. Îi insuflă conştiinţa şi mândria de a trăi o clipă fără asemănare. Picurând un strop de melancolie în

orgoliu, Iancu spunea că „Pentru români, timpuri ca acelea din 1848 nu vor mai fi!"

Suntem conduşi spre concluzia că în evul modern, cu mijloace de expresie de-acum mature, generaţia de la 1848 a lăsat definitiv în urmă atitudinile contemplative şi a îmbrăţişat, în conţinut, cât şi în stil, dinamismul acţiunii şi limbajul său specific.

Polemismul e reflectarea acestei deplasări de concepţie şi de stil. El introduce în spiritul '48-lui o propensiune spre dramatic, înrudită cu a retoricii. Adversarii românilor şi ai libertăţii „se scaldă în nevinovatul martiresc sânge al mai multor zeci de mii ale acelor orfeline naţiuni, din a

căror crunte sudori se îngrăşase şi se îmbuibase în cursul mai multor secoli."[5]

O de-a dreptul halucinantă convocare de adjective şi de verbe incendiare.

Laitmotivul polemicilor pune mereu în cumpănă soarta proprie cu a celorlalţi - ocupanţii treptelor superioare într-o istorie milenară. Se face uz de acelaşi apel direct la sensibilitatea cititorului sau a auditorului, la disponibilitatea ei inflamabilă. Românii sunt nedreptăţiţi şi părăsiţi, acum, la fel ca în trecut; asupra lor apasă parcă un blestem, istoria le este o istorie a patimilor, ochii lor sunt trişti şi osteniţi de neuscarea lacrimilor celor multe; în contra naţiunii române s-a urzit o conspiraţie universală, în faţa căreia ea e singură[6].

Năpastele memorate cu amărăciune păreau cu atât mai apăsătoare cu cât românii se vedeau pe ei înşişi buni, ascultători şi săraci. „Măreţ în a răbda, dar şi în a ierta" - românul nu e simplu şi sălbatic, aşa cum îl descriu unii. „Mult trebuie să sufere el, până să se arunce în amestecul extremităţilof'. „Se dedase de secoli cu apăsările şi a suferit în pace patimile cele nedrepte"; „n-a abătut furiile Tartarului în contra apăsătorilor săi"[7], căci, „pe drum legiuit, liber, îşi ştie debuinţele sale conduce la rezultat plăcut, îţi ştie manifesta dorinţele sale şi încă pe un drum de el numai umblat până acum".[8]

Calităţilor sale morale se adaugă cele ostăşeşti. „Noi ne luptarăm cu bărbăţie şi izbândă.

După sute de ani de robie, ne afirmarăm tot atât de viteji ca popoarele cele mai libere [...] care n-au cunoscut încă ce e lanţul servituţii"[9].

Oamenii de la 1848 au crezut în ei înşişi, dar tot pe-atât în forţele imanente care împing înainte istoria, precum şi în cele divine, care deschid calea justă acestei înaintări. Ele înlătură orice bariere care ar voi să oprească mersul către mai bine. „Spiritul veacului - scria Bariţiu - nu aşteaptă şi nu cruţă egoismul nostru, ci trece peste toate cu o răpejune ce nu suferă nici o împotrivire". Era, acest gând, încă un punct de sprijin al sentimentului general de încredere în sine, în viitor, în izbânda cauzei naţionale. Mai mult: prin încorporarea în spiritul românesc a

filosofiei organicist-istoriciste de sorginte herderiană şi romantică, paşoptiştii asimilau spiritul european, se simţeau solidari cu el. „Nu aveau nici o rezervă în a se proclama ca făcând parte din Europa"[10] - estimează istoricul american Keith Hitchins.

Problemele suplimentare sunt abundente. Se apela la opinia publică a lumii, la necesitatea ca „Europa să ne cunoască". La rândul lor, românii - atunci ca şi acum - o cunoşteau mult mai bine decât puteau percepe privirile arogante şi prejudecăţile dispreţuitoare abătute superficial asupra lor.

Fuziunea între spiritul european şi cel naţional românesc s-a petrecut cu o nuanţă

specială în perimetrul ideii unităţii naţionale. Un Dimitrie Golescu admira revoluţia din Franţa pentru că „a proclamat dezrobirea popoarelor, ba, mai mult, principiul naţionalităţilor" - în baza căruia, continua el - „fiecare naţiune are drept la propria sa existenţă politică şi toţi oamenii care vorbesc aceeaşi limbă trebuie consideraţi ca neformând decât o singură naţiune. Dacă principiul va triumfa, românii vor fi un popor de 8 milioane, într-un regat frumuşel, perfect rotund, cu graniţe pe care însăşi natura pare a le fi ridicat"[11].

Unirea era „frumoasa deviză ce deşteaptă duhurile cu putere multă"[12], „gândul întâi a orice iaste român", „un mare popor, cu o mare ca întăritură, două fluvii care se numesc Dunărea şi

Nistru drept centură, cu sânge roman în vine şi nici Moldova cu fiicele ei[13], nici Transilvania ori Banat, ci un pământ românesc, cu o mare capitală care s-ar chema Roma."[14]

Celor evocate de noi li se pot opune rezerve şi îndreptări. Spiritul de la '48, aşa cum am încercat a-l contura, este aproape numai spiritul elitei intelectuale politice. Numai ea s-a exteriorizat desluşit şi amplu, îngăduind perceperea şi interpretarea trăirilor sale. Şi poate că, în fond, tot numai ea este veritabila creatoare şi colportoare a spiritului unui moment, adesea şi al câte unui secol întreg. Din masa cetăţenilor obişnuiţi de odinioară nu au răzbătut până la noi decât mărturisiri sporadice, şi acelea filtrate prin

scrieri cu anumite tendinţe, având autori din rândurile aceleiaşi elite, predispusă şi abilă în a recondiţiona înregistrările. E sigur, însă, în lumina evoluţiei ulterioare a lucrurilor, că din germenii răsăriţi în 1848 mentalitatea şi spiritul popular vor creşte în direcţia întâlnirii lor cu ale elitelor naţiei.

Cu toate aceste carenţe de informaţie, amintirea şi ereditatea spirituală ale anului 1848 rămân impresionante. Li s-ar putea adresa şi lor cuvinte prin care omagia Revoluţia franceză unul din cei mai pătrunzători analişti istorici şi politici din veacul al XIX-lea, Alexis de Torcqueville:

„Timpuri de tinereţe, de entuziasm, de mândrie, de pasiuni generoase şi sincere cărora, cu toate erorile lor, oamenii le vor păstra veşnic

amintirea, şi încă multă vreme ele vor tulbura somnul tuturor acelora ce vor voi să le corupă, ori să şi le aservească"[15].

* Comunicare prezentată la Sesiunea ştiinţifică solemnă consacrată împlinirii a 150 de ani de la Revoluţia de la 1848 (12 iunie 1998).

1 Jean Starobinski, *Emblemele raţiunii,* Bucureşti, 1990, p. 50.

2 Discursul ţinut în Catedrala din Blaj, Bucureşti, Socec. 1909, p. 210.

3Un devotament familiei Hurmuzachi, în Poezii, Arad, 1920, p. 54.

4 *Ce voiesc românii transilvani?* În „Foaie pentru minte, inimă şi literatură". XI (1848), nr. 16, p. 121122. Cf. în aceeaşi, IX (1846), nr. 6, p.

47: „Nu e putere care să ne mai poată preface sau desfiinţa".

5 Nicolae Boşcan, Valeriu Leu, *Memorialistica revoluţiei de la 1848 în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1988, p. 167.

6 Singurătatea e un clişeu romantic omniprezent. În poezia maghiară, spre a cita un exemplu apropiat în spaţiu şi în contextul istoric. Petofi îşi plângea „poporul orfan", „singur, cel mai singur între toate neamurile de pe Pământ".

7 5 N. Boşcan, V. Leu, *op. cit.,* p.186, 191. Paşoptismul şi spiritul revoluţionar de peste tot nu agreează autocritica, evaluarea lucidă a faptelor proprii; când o practică, aceasta îmbracă forma autoflagelaţiei - un act de severă pedagogie

politică, un tratament de şoc al conştiinţelor, pentru a le constrânge să se depăşească.

8 *Ibidem,* p. 140.

9 *Ibidem,* p. 242.

10 Keith Hitchins, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania (1700-1868),* vol. I, Cluj-Napoca, 1987, p. 84.

11 Cornelia Bodea, *1848 la români,* vol. I, Bucureşti, 1982, p. 645-646.

12 George Bariţ, *Scrieri social-politice,* Bucureşti, 1962, p. 85.

13 Adică Basarabia şi Bucovina.

14 Al Russo, *Scrieri postume,* Craiova, f.a., p. 142.

15 *L'Ancien Régime et la Révolution,* nouvelle édition, Paris, 1887, p. VII.

PROCESUL DE MODERNIZARE A IMPERIULUI HABSBURGIC DUPĂ 1870

Considerarea Imperiului habsburgic, până la încheierea existenţei sale, ca pe o entitate politică prin excelenţă conservatoare şi refractară progresului este un clişeu răspândit în istoriografia statelor supranumite "succesorale,, , printre care, cu o parte a ei, se numără şi România.

Nimeni nu se află care să ne facă să admitem că, dimpotrivă, acest imperiu a fost, după 1848, un stat democratic şi progresist. Cele două teze opuse sunt la fel de inexacte, luate fiecare la modul absolut. Istoricul are datoria să se elibereze de sugestiile politicului şi de amintirile stereotipizate ale trecutului, pentru a aşeza faptele şi interpretarea lor pe o cale de mijloc, atribuind - după cum se spune - „fiecăruia ce i se cuvine".

După 1848, Imperiul Habsburgic a rămas, indiscutabil, un stat conservator. Dar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea termenul nu mai are conotaţia dură din era Metternich, ci se apropie, lent, de înţelesul general pe care viaţa politică din Anglia a fost întâia în a i-l conferi: acela de

atitudine precaută şi temporizatoare în faţa reformelor, fără însă a le exclude. Vrea doar să le selecteze şi să le aplice pe rând, în funcţie de măsura în care apreciază că beneficiarii lor sunt pregătiţi să le înţeleagă şi să le accepte. Ultimul criteriu - e adevărat - a servit adesea ca pretext pentru o temporizare convenabilă „clasei de sus".

Acest reformism, acţionând cu încetinitorul, este fenomenul care permite a se vorbi de modernizarea Imperiului habsburgic, după 1849. Nu trebuie să se aştepte de la el să păşească numai pe trepte ascendente. Uneori stagnează, alteori anumite măsuri de guvernare stârnesc proteste, calificate fiind ca un regres. În majoritatea cazurilor, reformele din Imperiul

habsburgic din a doua jumătate a secolului al XIX-lea sunt susceptibile a fi privite din puncte de vedere opuse, conducând, evident, la judecăţi de valoare diferenţiate, după cum ele au ca sursă de inspiraţie oficialitatea sau opoziţia - aceasta din urmă reprezentată de istoriografia naţionalităţilor şi a mai multor state europene.

Un exemplu al acestei ambiguităţi îl constituie scurta perioadă a neoabsolutismului, între 1850-1860. Ea a fost precedată de o semnificativă încercare de conciliere pe cale constituţională între centralism şi federalism. Dieta de la Kremsier (Kromerize) şi proiectele sale de constituţie, între care s-a optat pentru al germano- silezianului Kajetan Mayer, a mers până

la a preconiza responsabilitatea ministerială în faţa parlamentului şi limitarea la un veto suspensiv a drepturilor împăratului în raport cu prerogativele legislativului. Trecând în extrema opusă, Viena a optat după martie 1849 pentru măsuri severe de ordine interioară, cenzură, suspendarea constituţiei promise, deja elaborată. Toate acestea erau indicative categorice ale unui regim autoritar, de o rigiditate aparent închisă oricărei tendinţe de modernizare.

Acest neoabsolutism pare a se fi dorit o întoarcere la absolutismul luminat, terezian şi iozefin, fiindcă na fost un regim inert, ci unul dominat de suflu dinamic. În timpul lui, în 1853-1854, s-a efectuat reglementarea raporturilor

urbariale. Cu toate insuficienţele sale, a fost o primă „reformă agrară", care a oferit ţăranului o mică proprietate independentă şi a făcut o breşă în monopolul nobiliar asupra pământului. E un semn al unui spirit de modernizare, e drept că al unuia „defensiv", dictat de necesitatea unor concesii, spre a fi evitate noi zguduiri sociale de felul celor din 1848.

Aceeaşi dublă semnificaţie a avut-o reforma administrativ-teritorială: s-au desfiinţat provinciile şi comitatele istorice şi s-au arondat noi unităţi; la un moment dat s-a acreditat - deşi nu s-a aplicat - ideea eligibilităţii organelor de conducere comunală. Reforma era destinată să lovească în autonomia nobiliară locală. Deşi a dus la întărirea

centralismului administrativ-militar, măsura a înlăturat o serie de anacronisme şi a adaptat mai bine structurile teritorial-administrative la stadiul dezvoltării economice şi demografice.

Funcţionărimea numită în aceşti ani a fost mai cu grijă aleasă şi instruită, fiind de o calitate şi de o eficienţă superioare celei de dinainte de 1848.

Reformele fiscale au îmbrăţişat ideea impozitului unitar - pe proprietatea agrară şi pe venit.

Iar reforma şcolară, începută de ministrul Leo Thun, completată peste vreo 20 de ani, a consolidat sistemul învăţământului în trei trepte, cu ramificaţii practic-profesionale, paralele cu cea

teoretică. Aceeaşi reformă a fost şi un pas spre laicizarea învăţământului, sub control de stat.

Dar, ca un semn al balansului politic, Leo Thun, pe care reforma sa şcolară l-ar designa drept un liberal „in nuce", a fost şi autorul Concordatului cu Roma, din 1855, în care adevăraţii liberali austrieci au văzut o victorie a clericalismului.

În fine, după 1850 Imperiul habsburgic a început investiţiile masive în construcţii de căi ferate şi în comunicaţii. Până la 1900, ritmul acestora a adus zonele apusene ale Imperiului, respective (după 1867) ale monarhiei dualiste, la un nivel relativ apropiat de al occidentului.

La capitolul economic mai sunt de menţionat investiţiile în industrie, bănci şi comerţ internaţional: portul Triest a devenit cel mai important terminus maritim al Europei Centrale, pentru liniile de navigaţie atât mediteraneene cât şi transoceanice.

Totuşi, acest de netăgăduit proces de modernizare economică nu a reuşit să elimine mai vechea inegalitate a nivelurilor de dezvoltare provinciale: vestul Imperiului - Austria şi Boemia - rămâne la distanţă faţă est, adică de Ungaria de la răsărit de Tisa, Transilvania, Galiţia, unde agricultura este pe mai departe ramura economică de bază, alături de progrese moderate în alte sectoare.

În viaţa politică a Imperiului se evidenţiază cel mai mult caracterul „defensiv" al reformismului austriac de după 1849. Semnalul său l-au dat diploma şi patenta din octombrie 1860 şi februarie 1861. Ele au fost consecinţa înfrângerilor suferite în războiul cu Franţa şi cu Piemontul, în 1859, din care se contura eşecul iminent al regimului neoabsolutist. Aşadar, o soluţie de salvare dintr-o criză.

Din nou, ea a avut limite şi imperfecţiuni, pentru care nici contemporanii, nici analizele istoriografice n- au lipsit de a o critica. Totuşi, în momentul emiterii documentelor fundamentale susmenţionate, conţinutul lor a fost primit cu speranţe de popoarele monarhiei. El a fost însă

respins „de plano" şi boicotat de către maghiari, care n-au acceptat să renunţe la programul lor, formulat, şi în parte înfăptuit, în revoluţia din 1848.

Raportat la momentul respectiv, spiritul reformelor politice încercate în 1860-1861 a fost cel mai modern, între al măsurilor de aceeaşi factură, de până la 1900. El a deschis calea unei formule federaliste de guvernare şi administrare, care presupunea aşezarea pe plan de egalitate în drepturi a tuturor naţionalităţilor. Dacă Viena ar fi perseverat în consolidarea şi dezvoltarea formulei din 1860-1861, evitând avantajarea unilaterală a *unei* naţionalităţi şi marginalizarea celorlalte - cum se va întâmpla la 1867 - edificiul statal habsburgic

ar fi fost mai puţin vulnerabil, ar fi putut sta pe mai mulţi piloni de sprijin.

Legătura dintre spiritul din 1860-1861 şi conceptul de modernizare este suficient de evidentă. S-a recurs atunci la principiile elective şi reprezentative ale organelor politice provinciale şi centrale, la divizarea atribuţiilor între acestea, s-a acordat libertatea cuvântului, a întrunirilor şi a constituirii de organizaţii politice. Imperiul ţintea spre structura unei monarhii constituţionale federaliste, deşi cu încă multe neîmpliniri, care aveau să facă în viitor obiectul campaniilor diverselor orientări opoziţioniste. Întreg sistemul înceta de a mai fi rigid: devenea, în principiu, permeabil pentru reformare. E superfluu să

revenim asupra atât de cunoscutelor perspective pe care lea deschis românilor din Transilvania, având importante puncte de pornire în legile dietei de la Sibiu, din 18631864.

Sistemul iniţiat la 1860-1861 a fost expresia unui liberalism limitat, *sui generis,* al Vienei, făcut în curând să rătăcească în meandrele actului atât de controversat din 1867: dualismul austro-ungar.

Din nou un act defensiv, impus de forţa boicotului corpului politic maghiar împotriva reformelor din 1860-1861, de înfrângerea în războiul cu Prusia (1866), de „lobbisme" cu efect la cele mai înalte personaje de la Curte. Dar mai ales de teama descompunerii monarhiei prin acţiunea

centrifugă a conglomeratului de naţiuni din cuprinsul ei. În calea acestuia, Viena a ridicat brusc bariera alianţei politice austro-maghiare. Ea a blocat speranţa realizării egalităţii între naţiunile din Imperiu şi a colaborării lor pe această bază. A dat satisfacţie unei părţi însemnate a clasei politice maghiare, dar n-a pus capăt opoziţiei fidele principiilor de la 1848, care va continua să se considere adevărata purtătoare a idealurilor naţiunii maghiare. Kossuth în exil va fi pe mai departe o personalitate cu o charismă superioară celei a autorilor compromisului din 1867, oricât de remarcabili au fost aceştia - un Deak, un Andrassy. Pe termen scurt, dualismul a salvat coeziunea monarhiei, dar pe termen lung a slăbit-o.

În partea austriacă a monarhiei „era liberală" se consideră a fi fost inaugurată oficial de legile sancţionate de împărat la 21 decembrie 1867. Ele aveau ca obiect: organizarea puterii judecătoreşti, independente de celelalte puteri din stat, drepturile cetăţeneşti - specificându-se „expressis verbis" egalitatea lor în faţa legii, libertatea conştiinţei, inviolabilitatea proprietăţii şi proclamarea principiului că toate naţionalităţile sunt egale şi fiecare are dreptul imprescriptibil la păstrarea propriei limbi şi a propriului specific naţional.

În continuarea acestora, legile din 1868 şi 1869 au dus, în fapt, la denunţarea concordatului cu Roma, din 1855, reglementând în spirit liberal

relaţiile interconfesionale, căsătoria civilă, laicizarea învăţământului, cu singura rezervă că studiul religiei era permis şi chiar recomandat.

S-au format partide politice: liberal, conservator şi naţional german, ce vor fi urmate către 1890 de cel social-democrat şi creştin-social.

S-a introdus votul direct, dar diferenţiat censitar, pe patru clase socio-profesionale (curii), care avantaja reprezentarea unora în raport cu altele. Abia în 1897 s-a adăugat o a 5-a „curie" electorală, în cadrul căreia puteau vota toţi bărbaţi de peste 25 de ani, care nu aveau calificare pentru una din celelalte curii. Aceştia alegeau 72 de deputaţi, din totalul de 425. La 1907 s-a făcut un nou pas, aproape final: votul universal pentru

bărbaţi, deci desfiinţarea diferenţierii alegătorilor şi alegerea deputaţilor proporţional cu voturile obţinute de partidele politice concurente.

Monarhia rămânea însă grevată de un viciu fundamental: menţinerea poziţiei politice dominante a aristocraţiei, prin condiţie, avere, favoritism imperial etc., în timp ce se dezvoltau clasele de mijloc şi muncitorimea. În faţa acestei stări de fapt, politica guvernamentală nu putea fi decât oscilantă. Nici o grupare, nici un om politic nu se prezintă cu un program cuprinzător şi de perspectivă, care să traseze ferm o linie de dezvoltare pe întreg spectrul problemelor Imperiului. Însuşi caracterul dual al acestuia era

un obstacol, din cauza permanentelor acomodări şi concesii între Viena şi Budapesta.

În problema naţională, pentru austrieci punctul sensibil era Cehia. În faţa înteţirii opoziţiei „tinerilor cehi", radicali, Viena apare lipsită de iniţiative constructive. Guvernanţii vienezi se plâng mereu de intransigenţa cehilor, dar nu şi-o examinează temeinic pe a lor. Cehii pretindeau o autonomie mai largă decât cea acordată maghiarilor la 1867, fapt considerat de Viena ca o imposibilitate. Antisemitismul şi naţionalismul unui Karl Lueger spre sfârşitul secolului al XIX-lea, sunt încă un semn al secţionării monarhiei prin curente adverse, până atunci puţin sau deloc ieşite în arenă.

Pentru istoriografia română interesul major se îndreaptă spre evoluţia părţii maghiare a monarhiei dualiste. Asupra ei şi asupra metodelor sale de guvernare, cu privire exclusivă la tratarea problemei lor naţionale, s-a scris până la refuz, cu anateme.

Este evident că şi în cazul Ungariei întârzierea modernizării structurii sociale, în sensul restrângerii marii proprietăţi funciare, a diminuării influenţei aristocraţiei, a fost răspunzătoare în bună parte de creşterea tensiunilor interne în cuprinsul teritoriilor coroanei sfântului Ştefan. Toate grupările de idei din Ungaria de dinainte de 1918, situate de la centru până la stânga, au ajuns la această concluzie.

Nu putem trece însă cu vederea constatarea că şi pentru partea maghiară a monarhiei, perioada de după dualism a fost una de susţinut avânt economic. Dezvoltarea urbană, în primul rând a Budapestei care, în câteva decenii, pe urma unui grandios program de construcţii, a dobândit aspectul actual de metropolă, a industriei, a reţelei bancare şi a capitalurilor acestor ramuri, a transporturilor feroviare - sunt puncte de reper bine marcate ale creşterii economice.

Încercând să depăşim clişeele dezvoltate într-un secol de istorie dominat de patimi naţionale, trebuie avut totuşi în vedere că, în linii esenţiale, Austro-Ungaria de după 1867 - cu toate

inechităţile în structura sa socială şi politico-naţională - s-a apropiat, formal, de imaginea unui stat de drept. Administraţia şi justiţia au fost în general corecte, drepturile politice respectate, excepţiile datorându-se mai mult abuzurilor la niveluri inferioare.

Elementul de care vorbeşte atâta în ultimii ani - statul de drept - este o componentă „sine qua non" a modernităţii. Se poate spune că aceasta n-a fost decât un alt semn dat principiilor proclamate şi puse în practică de Marea Revoluţie Franceză.

Observaţiile noastre mai moderate, n-au voit să acorde circumstanţe atenuante şi elogii postume monarhiei austro-ungare. Faptul că ea a sucombat în faţa Europei statelor naţionale

înseamnă că istoria a pronunţat asupra ei o sentinţă împotriva căreia e greu de deschis „recurs în anulare".

Istoricul este însă dator, în toate procesele pe care le judecă, să caute a nu vedea lucrurile numai în alb- negru. Indiferent de caracteristicile existenţei sale şi de deznodământul acesteia, monarhia habsburgică a fost o realitate istorică în Europa Centrală. Complexitatea evoluţiei sale a comportat nuanţe gradat diferenţiate, pe care istoricul trebuie, la rândul său, să le clasifice nuanţat, cu simţ critic şi cu răspundere în enunţarea judecăţilor pozitive sau negative

.Am spune chiar că istoria monarhiei habsburgice este un câmp excelent de exersare a

artei discernerii între bine şi rău, cunoscând că în istorie numai foarte rar un fenomen se încadrează în sfera unei singure valori dominante, mai ales în perspectiva „duratei lungi". Se cuvine deci, să începem a trece cu mai multă detaşare peste ultimii 200 de ani şi să coborâm în urmă cu 2000 de ani, la acel etern dicton al lui Tacitus: „Fără ură şi fără părtinire".

CU PRIVIRE LA EVOLUŢIA DEMOCRATICĂ ÎN CENTRUL ŞI SUD-ESTUL EUROPEI ÎNTRE 1850-1914

Deşi nu se confundă cu modernizarea - concept cu sferă foarte largă - democraţia are un sens nu prea îndepărtat de al acesteia. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin modernizare la nivelul politic s-a înţeles progresul sistemului democratic, el însuşi asociat, prin reciprocitate, cu epitetul „modern".

Modern, deşi s-a născut acum vreo 2500 de ani, când a fost magistral definit de către Pericle, într-un celebru discurs care ar putea fi rostit şi astăzi, în oricare areopag al lumii.

„Avem o alcătuire a cetăţii - spunea ilustrul atenian - care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înşişi le suntem exemple ... Întrucât este condusă nu de câţiva, ci de mulţi cetăţeni, ea s-a numit democraţie; după legile ei, toţi sunt egali în privinţa intereselor fiecăruia. Cât despre influenţa politică, fiecare este preferat după măsura în care se distinge: nu după treapta lui socială, ci după virtute. Dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu i se pune nici o piedică din cauza faptului că nu are destulă vază".[1]

Propulsată de revoluţiile engleză, americană şi franceză în spaţiul euroatlantic şi de cele de la 1848 în centrul şi răsăritul Europei, democraţia a devenit după 1850 regimul dominant

în multe state, însă cu o calitate şi intensitate variabilă.

În acest proces, în centrul şi sud-estul Europei se disting două zone: a Monarhiei habsburgice şi a celei în care se situau Serbia, Muntenegru, România, Bulgaria şi Grecia.

Deosebirile de ordin politic dintre ele, deşi nu fundamentale, au fost cu toate acestea notabile.

Monarhia habsburgică era o mare putere, cu un teritoriu întins (al doilea ca mărime în Europa) şi o populaţie numeroasă (locul al treilea pe continent). Prezenta inegalităţi regionale: zonele ei vestice intraseră în stadiul capitalismului industrial, pe când cele răsăritene erau agrare şi cu întârziate structuri sociale feudale.

Caracteristicile sale se schiţaseră de cu aproximativ 150 de ani înainte. Era un stat de sine-stătător, cu autoritate internaţională, cu instituţii politice şi administrative consolidate. Avea experienţa construcţiei politice şi a escapadelor reformiste. Se afla în contacte cu Occidentul şi cu întreg concertul politic internaţional. Fusese penetrat de ideologia Luminilor, cu rezultate vizibile, de pe treptele intelectuale şi doctrinare până pe cele ale practicii guvernării.

Statele şi popoarele din sud-estul Europei se aflau în multe privinţe într-o altă situaţie. Cel mai mărunt dintre ele, Muntenegru, fusese singurul care, paradoxal, îşi păstrase în tot cursul evului mediu independenţa „de facto" în faţa

Imperiului otoman, oficializată însă abia în secolul al XIX-lea. Grecia devenise independentă între 1822-1830. România şi Serbia trecuseră de la autonomie la independenţă în 1878, iar Bulgaria în 1908. Albania, după ce şi-a proclamat independenţa în 1912, a rămas pentru câţiva ani într-o situaţie confuză şi nu poate fi încadrată într-un statut politic definit.

Spre deosebire, aşadar, de Monarhia habsburgică, majoritatea ţărilor din sud-estul Europei se aflau într- un stadiu istoric ce ar putea fi numit „de tranziţie" spre modernizare. Asupra dezvoltării lor liniştite a grevat permanenţa unei „irredente" naţionale şi teritoriale, îndreptată spre confruntare cu Imperiul otoman[2] şi aruncată

uneori în confuzie de imixtiuni ruseşti, austro-ungare şi chiar ale tuturor marilor puteri.

O altă particularitate a istoriei acestor ţări a fost aceea că în anii în care Europa centrală, după cutremurul din 1848-1849, se dedicase reformismului politic în etape, cea sud-estică se avânta pe acelaşi drum „în asalt", vădind intenţia de a recupera grăbit stagnarea seculară datorată dominaţiei otomane şi de a se alinia valorilor şi instituţiilor occidentale.

Este însă şi motivul pentru care ţările respective au suferit de instabilitate politică, în unele perioade chiar de un climat de violenţe, de recăderi din regimul constituţional în cel al

arbitrarului puterii - toate acestea fiind indicii ale implantării superficiale a instituţiilor democratice.

Monarhia habsburgică se formase prin înglobarea între graniţele sale a unui mare număr de popoare. În secolul al XVIII-lea şi mai ales al XIX-lea, ele îşi vor descoperi aspiraţiile politico-naţionale proprii. Situaţie prelungită, în cadrul evoluţiei căreia reformele practicate de Monarhie, în încercările de a-şi salva stabilitatea internă, au alternat între formulele federalistă şi centralistă, cu accent crescând pe cea dintâi.

În sud-estul continentului componenţa etnică a statelor era precumpănitor unitară, pe câte un teritoriu relativ restrâns. Aceste două circumstanţe au favorizat naţionalismul -

monocolor, exclusivist şi violent - conducând spre formula de organizare politică centralistă. Acolo unde pluralismul etnic a fost mai accentuat, mai inextricabil, el a fost corectat drastic prin strămutări de populaţie, voluntare ori silite, şi prin transferuri masive de proprietate de la musulmani la membrii noii etnii majoritare. Unde plurietnicitatea şi heteroconfesionalismul erau cu neputinţă de înlăturat prin asemenea metode, această realitate s-a căutat a fi depăşită prin crearea unor ideologii cultural-politice ca *ilirismul* sau *iugoslavismul.* Ambele erau convergente la teoria unităţii de origine, limbă şi neam a popoarelor din vestul Peninsulei balcanice, - teorie

pe care se va construi viitoarea structură politică centralistă a statului iugoslav.[3]

Libertăţile cetăţeneşti, proclamate formal pretutindeni, au avut printre consecinţele lor apariţia fenomenului de opinie publică şi a partidelor politice, reprezentative - teoretic - pentru curentele din cadrul acesteia.

În întreg spaţiul central şi sud-est european partidele s-au modelat după clasica polarizare liberal- conservatoare, cel puţin ca platformă de bază. Aceste doctrine nu au avut însă conţinutul complet şi clar din ţările occidentale. Liberalismul era aici firma unei burghezii mai puţin evoluate sub raport economic şi social, al cărei naţionalism intens o determina la renunţări de la unele din

principiile liberalismului pur, în linia lui clasică, ilustrată de un Benjamin Constant, Stuart Mill, Gladstone ş.a.

Voind desigur să compenseze „rămânerea în urmă", liberalismul din Europa sud-estică a fost responsabil - cum s-a făcut aluzie mai înainte - de promovarea unui reformism de avangardă, adeseori desprins de realitatea socială şi de nivelul politic-intelectual al cetăţenilor. Inconsistenţa sa a putut fi acuzată şi ridiculizată prin argumente ca acelea definite în România de Titu Maiorescu prin formula „formelor fără fond". O formulă care, altminteri, era cuprinsă în polemicile antiliberale ale doctrinei conservatoare de orişiunde, dar aici ea găsea terenul mai propice pentru a fi vehiculată.

Conservatorismul a avut o bază mai solidă în Monarhia habsburgică şi în România, unde marea proprietate funciară şi posesorii ei aveau o pondere şi, respectiv, o influenţă însemnată. Această bază materială a conservatorismului era mai slabă în Serbia, Bulgaria şi Grecia. Dar alţi factori care să-l favorizeze nu lipseau nici acolo: regalitate, armată, mare burghezie şi cler.

Trasând un itinerar imaginar de la Viena, peste Budapesta, Belgrad, Bucureşti, Sofia, până la Atena, se constată, pe măsura îndepărtării de Europa centrală, creşterea tendinţei de fărâmiţare a partidelor politice sub felurite etichete hibride şi fără programe suficient conturate. Fenomenul se datora aceluiaşi deficit al bazei organice, atât a

liberalismului cât şi a conservatorismului - care a atras după sine aglutinarea partidelor în jurul unor personalităţi şi al unor sloganuri conjuncturale, mai mult decât în al unor programe aprofundate şi stabile.

De prin anii 1880-90 socialismul avea un suport economico-social suficient de puternic în Austria şi Ungaria, dar mai slab în celelalte ţări numite mai sus. Cu toate acestea, rolul reprezentanţilor săi în dezbaterea unor probleme fundamentale pentru perspectivele acestor ţări a fost superior ponderei partidelor respective în viaţa politică internă. Un Karl Renner sau Viktor Adler, un Szabo Ervin, un Dobrogeanu-Gherea, un Svetozar Markovic au fost personalităţi

intelectuale de marcă, situate deasupra nivelului activităţii lor practice.[4]

Iniţial, sistemul electoral a fost peste tot censitar, iar alegerile indirecte, electoratul fiind divizat pe colegii sau curii, ceea ce altera reprezentabilitatea aleşilor, dirijată artificial în avantajul claselor superioare. În Austria s-a evoluat cu încetul înspre votul universal, adoptat în 1906-1907; în Grecia a fost introdus în 1864, iar în Bulgaria în 1879. Indiferent însă dacă dreptul de vot era limitat prin cens sau proclamat, formal, ca universal, practica electorală n-a fost, niciodată şi niciunde, corectă. Ingerinţele autorităţilor, manipularea corpului electoral prin silnicie sau/şi corupţie au fost fenomene permanente. Ele

împiedică de a se putea vorbi de o democraţie reală în întreg acest spaţiu geo-politic, în perioada de care ne ocupăm.

Cel mai concludent indicator al mersului unui stat spre idealul democraţiei politice sunt legile sale fundamentale, în frunte cu constituţiile. În litera acestora însă, nu trebuie crezut decât cu discernământ critic, verificând corectitudinea aplicării, şi nu doar a enunţurilor lor.

În *Austria,* neoabsolutismul a abandonat în câţiva ani calea pe care pornise prin diploma din octombrie 1860 şi patenta din februarie 1861. În locul federalismului care se contura prin aceste acte, el a optat pentru formula dualismului, a

împărţirii puterii între straturile superioare germane şi maghiare ale Monarhiei.

N-ar avea sens repetarea pe puncte a rechizitoriului, rostit de atâtea ori, la adresa scăderilor regimului dualist, cu deosebire în tratarea problemelor naţionalităţilor.

Dar nici nu e corect să se alunece înspre judecarea compromisului din 1867 numai prin prisma neîmplinirilor şi eşecurilor sale în planul politicii naţionale, dintre care măcar unele şi măcar în parte s-au datorat şi intransigenţei naţionalităţilor.

Compromisul din 1867 a marcat, oricum, o etapă - desigur incompletă - spre democratizarea Monarhiei, de o parte şi de alta a Leithei.

În Austria ea s-a concretizat mai întâi în aşa-numitele „Legi din Decembrie" (1867), care stipulau: egalitatea în drepturi a cetăţenilor, libertatea conştiinţei şi a credinţei, inviolabilitatea proprietăţii, iar unul din articole (19) spunea: „toate naţionalităţile sunt egal îndreptăţite şi fiecare are dreptul inalienabil de a-şi păstra şi cultiva naţionalitatea şi limba".[5]

Acestor legi le-a urmat deţinerea puterii vreme de 12 ani, cu o scurtă întrerupere, de către cabinete ministeriale liberale (Carlos şi Adolf Auersperg), care au promulgat noi măsuri în spiritul celor din 1867: a fost denunţat concordatul cu Vaticanul; restabilită supervizarea învăţământului de către organe laice şi introdus

învăţământul primar obligatoriu de 8 clase; reglementate pe bază de egalitate relaţiile interconfesionale; s-a adoptat votul direct în alegerile pentru parlamentul central (Reichsrat).

Dreptul de vot, supus sistemului censitar şi al curiilor (mari proprietari, orăşeni, camere de comerţ, comune rurale)[6], era exercitat de numai cam 6 % din populaţie.

În „era conservatoare" - cum e cunoscută guvernarea prezidată de contele Taaffe (1879-1893) - au fost introduse primele legi sociale pentru muncitori[7]; în acelaşi an censul a fost redus la jumătate şi spectrul partidelor politice s-a lărgit (de ex. prin creştin-sociali, social-democraţi ş.a.). În 1897 guvernul Badeni a introdus a 5-a curie, în

care censul fiind abolit, votau toţi bărbaţii de la vârsta de 25 de ani. Dar ei puteau alege numai 72 din cei 425 de deputaţi din Reichsrat.

În fine, în 1906-1907 s-a introdus (cu oarecari restricţii) votul universal. El a determinat modificări în echilibrul de forţe al partidelor, spectaculoasă fiind ascensiunea social-democraţilor, de la 15 la 87 de mandate obţinute în cadrul primelor alegri de după introducerea legii.

Interesante, dar nu prea luate în seamă în istoriografia română, au fost reglementările electorale din 1905 pentru Moravia şi 1910 pentru Bucovina. Ele instituiau în prima provincie două curii (germană şi cehă), iar în a doua nu mai puţin de patru (germană, polonă, ruteano-ucraineană şi

română). Alegătorii votau în curia naţionalităţii lor şi alegeau candidaţii lor „naţionali". Locurile de deputat pentru fiecare asemenea curie erau fixate, cel puţin teoretic, în raport de numărul alegătorilor din fiecare naţionalitate. În 1914 o măsură similară era pregătită pentru Galiţia (polonezi-ucraineni), dar izbucnirea primului război mondial a blocat punerea ei în aplicare.

Partea austriacă a Monarhiei dualiste a fost oarecum o „semifederaţie". Sistemul ei reprezentativ, prin diete provinciale şi un parlament central, crea iluzia unei mari autonomii locale şi trezea simpatii la naţionalităţile din partea ungară a Monarhiei, unde sistemul politic era strict centralist (de la el era exceptată numai Croaţia).

Legile maghiare din 1868, dintre care în atenţia analiştilor se află mereu cea a naţionalităţilor şi cea a învăţământului, prevedeau egalitatea în drepturi a cetăţenilor, dar fără să le recunoască o individualitate naţională colectivă, ci numai particularitatea unei limbi proprii în cadrul naţiunii maghiare unice. Ei se puteau folosi de limba lor în faţa organelor administrative, a celor judiciare de primă instanţă şi în învăţământul primar şi secundar.[8] De dreptul de vot beneficiau, de la o zonă la alta, între 3 şi 6 % din populaţie. Jumătate din locuitorii Ungariei erau de altă naţionalitate decât cea maghiară. Dintre ei, numai 5 % erau reprezentaţi în parlament şi numai 10 % erau angajaţi în administraţia publică.

Între 1879-1907 poziţia limbii maghiare în învăţământul naţionalităţilor a fost întărită prin mai multe modificări la legea din 1868, care au provocat proteste în parlament şi în presă; naţionalităţile denunţau încălcarea spiritului legii iniţiale şi intensificarea tendinţei de maghiarizare prin mijlocirea şcolilor.

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea a fost instituită obligativitatea căsătoriei civile, registrele de stare civilă au fost trecute în competenţa organelor de stat (din cea a parohiilor.) şi s-a operat o parţială separare a bisericii de stat. Acest anticlericalism moderat rămăsese apanajul întârziat al liberalismului european după ce (cam

din jurul anului 1870) reformismul său economic, social şi politic începuse a-şi epuiza fantezia.

Chiar unii istorici maghiari recunosc faptul că după 1890 în Ungaria nu s-au mai înregistrat reforme substanţiale în direcţia dezvoltării democratice.[9]

Regimul din Ungaria dualismului este judecat sever de istoriografia naţionalităţilor, relevând lipsurile sale, destul de frecventele abuzuri ale autorităţilor locale, intransigenţa arogantă a unor lideri politici.

Îndepărtarea în timp face posibilă iarăşi constatarea că, în ansamblu, acest regim a fost cu ceva mai corect decât se spune şi se crede, în materie de legi, de proceduri judiciare şi

administrative, de respectare a drepturilor fundamentale ale omului.

Oricărui tablou pe care istoria îl expune în faţa posterităţii, trebuie a-i fi remarcate toate culorile, nu exclusiv cele întunecate.

În România, bazele democraţiei politice (dacă nu se reţine opera valoroasă, dar trecătoare a revoluţiei de la 1848), au fost aşezate sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza. În ultimul deceniu, mai mulţi istorici români şi străini manifestă reţinere faţă de activitatea domnitorului, contrapunându-i rolul constituţiei de la 1866 şi al legilor adoptate în anii următori.

Fără îndoială, ele au fost foarte liberale, garantând drepturile şi libertăţile cetăţeneşti,

proprietatea[10], separarea puterilor, guvern reprezentativ cu miniştri responsabili etc.

Sistemul, promiţător, era însă îngust. Participarea la alegeri şi dreptul de a fi ales, reglementat prin împărţirea alegătorilor pe colegii şi limitat prin cens, permitea accesul în viaţa politică doar câtorva mii de cetăţeni, din cei vreo 600-700.000 câţi ar fi putut beneficia de aceste drepturi într-un sistem democratic real.

Până la 1911 câteva amendamente la legea electorală au ridicat la 100.000 numărul alegătorilor pentru Camera deputaţilor şi la 25.000 al celor pentru Senat. Dar având în vedere creşterea între timp a populaţiei, şi aceştia

constituiau numai 7,6 % din numărul bărbaţilor adulţi.

Acordarea dreptului de cetăţenie străinilor s-a făcut abia la 1879, sub presiunea marilor puteri, care condiţionau de aceasta recunoaşterea independenţei. Procedura adoptată a rămas în continuare greoaie, solicitanţii având de aşteptat uneori cu anii soluţionarea cererii lor.

Adăugându-se inechitatea flagrantă a distribuirii proprietăţii agrare şi situaţia grea a majorităţii ţărănimii, se poate conchide că până pe la 1921-1923 România a fost avansată, formal, spre democraţie, dar beneficiara acesteia era numai minoritatea constituită de categoriilor superioare ale societăţii.

Nu alta a fost situaţia în statele de la sud de Dunăre: o dominantă naţionalist-iredentistă chiar mai virulentă decât în România, un liberalism declarativ, cu intermezzouri dictatoriale, multă instabilitate legislativă şi guvernamentală.

În *Serbia,* de la 1861 până la 1914 s-au promulgat 5 constituţii, mereu suspendate, modificate şi intercalate cu perioade de absolutism princiar sau regal, cu scandaluri politice, lovituri de stat, asasinate - culminând cu acelea care au pus capăt vieţii prinţului Mihail Obrenovic la 1868, şi a regelui Alexandru Obrenovic şi a soţiei sale la 1903. Acestui ultim episod, de extremă brutalitate, i-a urmat nemijlocit readucerea la tron a familiei Karagheorghevici.

Muntenegrul a cunoscut un permanent regim princiar autocratic, întrerupt numai între 1905-1907 de o efemeră intrare în vigoare a unei constituţii.

Un aspect interesant al dezvoltării politice a *Bulgariei* este acela că îndată după recunoaşterea autonomiei sale, adunarea de notabili întrunită la Trnovo (1879), convocată şi prezidată de guvernatorul rus
Dondukov Korsakov a adoptat o constituţie, s-ar putea spune „neverosimil" de liberală, pentru condiţiile din acel moment ale ţării. Ea instituia o adunare reprezentativă unicamerală aleasă pe 5 ani prin vot universal direct; alegătorii trebuiau să aibă vârsta minimă de 21 de ani, iar candidaţii de

deputat - 30 de ani. Mai era prevăzută responsabilitatea ministerială, inviolabilitatea adunării, publicitatea dezbaterilor sale, dreptul ei de iniţiativă legislativă, de a vota bugetul şi a controla gestionarea acestuia.

Şi în Bulgaria, ca şi în Serbia, această constituţie, rămasă în vigoare, cu unele amendamente, până la 1947, a alternat cu scurte perioade de dictatură deschisă ori mascată, ca de pildă în câţiva din anii de domnie ai prinţului Alexandru de Battenberg, sau în aceia ai guvernelor prezidate de cunoscutul om politic Stambulov.

Bulgaria (alipind, după 1885, provincia ei răsăriteană, Rumelia) a beneficiat de eliminarea

masivă a marii proprietăţi funciare, abandonată de deţinătorii ei otomani şi trecută în posesia ţăranilor bulgari. Moşiile mari din Bulgaria vor avea la 1914 întinderea cea mai redusă, în comparaţie cu toate celelalte ţări central şi sud- est europene: numai 6,5 % din fondul agrar, iar posesorii lor formau doar 0,1 % dintre proprietari. În schimb, proprietăţile mai mici de 10 ha erau cele mai întinse, comparativ cu celelalte ţări, cuprinzând cam 50 % din suprafaţa agricolă.

Un echilibru promiţător al balanţei proprietăţii funciare este prielnic, dar nu suficient pentru implantarea unui regim politic democratic. Bulgaria, din acest punct de vedere, n-a fost mai avansată decât Serbia sau

România.[11]

După aducerea la tron, în urma răscoalei armate, a lui George I din familia regală daneză, în 1864 a fost adoptată în *Grecia* o constituţie mai liberală decât cea anterioară, din 1844. Ea a rămas în vigoare până la 1967, adică până la lovitura de stat zisă „a coloneilor".

Despre acest act s-a spus că, bazat fiind pe principiul suveranităţii poporului, în locul monarhiei constituţionale a instituit regalitatea parlamentară. Sintagmă care căuta să exprime înscrierea mai desluşită a monarhiei elene *între* instituţiile democratice ale statului, iar nu *deasupra* lor. Regele nu se mai intitula „prin graţia

divină", ci „din voinţa naţiunii"; era rege al grecilor şi nu al Greciei etc.

Formule înconjurate de obişnuitul anturaj liberal: drepturi cetăţeneşti, vot universal, minister responsabil, parlament unicameral etc.

Predominantă a rămas însă şi în viaţa politică din Grecia distanţa dintre nivelul ei declarativ şi cel al
practicii.

Partidele politice formate după 1864 au fost, poate chiar mai mult decât în ţările apropiate, organizaţii clientelare ale unor personalităţi şi nu exponente de principii şi programe.

În 10 ani s-au perindat la putere 20 de guverne. Instabilitatea, ca şi lipsa de preocupare

pentru demararea unui progres real - economic şi cultural - a făcut pe o parte a clasei politice să declare cu amărăciune că Grecia independentă, Grecia eroică şi martiră dintre 1821-1828 *n-a justificat speranţele Europei}*[2] Se trezea, prin urmare, un spirit critic aspru, lucid, care apela la conştiinţa politică a naţiunii.

Doi mari oameni de stat au fost, printre vicisitudinile revoltelor naţionale şi ale războaielor cam nefericit încheiate cu turcii, purtătorii acestui spirit nou şi promotorii modernizării şi democratizării *de facto* a Greciei.

Primul a fost Harilaos Trikupis, prim-ministru în câteva rânduri, între 1875-1890. El a făcut să se aplice principiul „încrederii exprese"[13],

prin care s-a denumit în viaţa politică a Greciei obligativitatea ca un guvern să aibă susţinere fără echivoc din partea majorităţii parlamentare. Instituirea sa a condus la mai multă stabilitate guvernamentală, clarificare de curente de opinie şi responsabilitate a aderenţilor acestora.

Trikupis a definitivat procesul de separare, de independenţă a justiţiei de celelalte puteri ale statului şi a încurajat, cu însemnate rezultate, instrucţiunea publică; a restrâns numărul deputaţilor şi a dat o structură mai raţională întinderii circumscripţiilor electorale; a promulgat legea de selecţionare a funcţionarilor publici după aptitudini şi capacităţi; a început construirea căilor ferate şi modernizarea armatei şi marinei.

La 20 de ani după retragerea de pe scena politică a lui Trikupis, impetuosul cretan Elefterios Venizelos a revigorat partidul liberal, dându-i un program ferm, naţional şi social-politic, ce conţinea o nouă deschidere către reforme democratice.

Venizelos a efectuat o reformă agrară în provinciile de câmpie ale ţării (în Tesalia), a introdus primul cod al muncii, a trecut prin parlament legea inamovibilităţii tuturor funcţionarilor publici care nu puteau fi dovediţi pe cale legală de incorectitudine şi incapacitate.[14]

În Grecia, profesiunile liberale şi burghezia - în primul rând cea comercială - aveau o pondere însemnată în structura socială. Deja pe la 1870 acestea formau împreună cam 35 % din populaţia

activă. Drept consecinţă, în Grecia, cu toată înrudirea ei aparentă cu evoluţia politică a restului statelor balcanice, a fost favorizat procesul mai rapid de modernizare, de funcţionare a instituţiilor democratice.

Nu se poate însă omite faptul, recunoscut de înşişi istoricii eleni, că acest proces a fost la rându-i obstacolat de versatilitatea temperamentului popular, de o doză de superficialitate a aceluiaşi factor, şi de ispita corupţiei, de altminteri nelipsită nici din capitalele situate mai la nord.

Până la 1914 în Europa centrală şi sud-estică progresele sistemului democratic au fost inegale, nu au pătruns în adâncimea structurilor

politico-sociale, a mentalităţii şi a puterii de înţelegere a majorităţii cetăţenilor. A fost un sistem incomplet realizat, frânat la un anumit nivel, mai avansat ori mai retardat.

Nu atât clasa politică „de profesie", cât intelectualitatea - cel puţin o parte idealistă a ei[15] - a fost militanta sinceră pentru modernizare, democraţie şi onestitate politică.

Unul din factorii care au făcut să devieze şi să stagneze procesul, a fost problema naţională. Încărcătura pasională pe care ea o aruncă pe scena politicii era greu acomodabilă cu caracterul esenţialmente raţional al soluţiilor politice democratice. A fost o dilemă tragică aceasta, pe care n-o putem escamota, dacă ne gândim la atâtea

ieşiri naţionaliste de masă, scăpate de sub control şi alunecând spre manifestări iraţionale.[16]

Un alt factor cu impact negativ a fost constituit de discrepanţa dintre structurile politice, cu aparenţă în general avansată, şi cele sociale, economice şi culturale, rămase în urmă, sau restrânse la o elită socială, nici ea nu integral şi real cultă.

Nu se poate implanta temeinic democraţia acolo unde dezvoltarea economică e slabă, inegală, unde structurile sociale şi de proprietate sunt inechitabil alcătuite şi distribuite, unde - în fine - nu doar educaţia politică, ci chiar educaţia generală, elementară, este deficitară.

În preajma anului 1900 în Austria mai erau 25 % analfabeţi, ceea ce nu era tocmai rău; în Ungaria - cam 33 %; în Serbia, România şi Bulgaria, între 70 şi 80 %.[17]

Or, democraţiei nu-i sunt suficiente legi şi instituţii corect elaborate formal. Pentru a deveni realitate, ea are nevoie de aplicarea corectă a legilor şi - lucrul cel mai important - de conştiinţa luminată a majorităţii cetăţenilor, care e creată în proporţie covârşitoare prin instrucţiune publică şi prin cultură.

Nu credem că asupra vocaţiei politice democratice manifestate între 1850-1914 de popoarele din spaţiul central şi sud-est european

ar trebui, în perspectiva celor de mai sus, pronunţată o sentinţă pesimistă.

Cu toate nerealizările sale, perioada a fost una de experimentare progresivă, valoroasă, a implementării instituţiilor moderne în toate domeniile. A fost o etapă pe care naţiunile din Occident au parcurs-o în linii mari în secolele XVII-XVIII. Nici acolo, nici atunci, n-au lispit greşelile inerente începuturilor şi tranziţiei de la un sistem la altul, nerealizările, violenţele. Se pare că aparţine destinului omului de a-şi croi drum printre erori şi suferinţe, spre a putea ajunge la finalitatea dorită, validă pentru o perioadă istorică determinată.

Împlinirile istoriei nu sunt numai rodul succeselor, ci şi al eşecurilor trecute. E un fenomen contradictoriu, dar cu totul real, care e de natură să invite pe istorici la cercetare şi reculegere.

1 Thukydides, *Războiul poloponesiac,* II, 37, trad. de N.I. Barbu, Bucureti, 1966; am introdus în traducerea citată unele formulări mai libere, care ne-au părut mai clare.

2 Urmată, în cazul României şi al Serbiei, de una adversă Austro-Ungariei...

3În fond, nici federalismul Iugoslaviei lui Tito n-a fost decât tot un centralism, mascat cu abilitate prin anumite instituţii şi forme de desfăşurare a activităţii politice şi administrative.

A fost o formulă de compromis, care se va dovedi fragilă în faţa cele dintâi crize mai serioase a sistemului.

4Despre Svetozar Markovic, intelectual distins, cu studii în Occident, mort foarte tânăr (1845-1876), un autor german afirma, într-o lucrare relativ recentă că „nici un om n-a însemnat mai mult decât el în întreaga istorie a înnoirii Serbiei". Wolf Dietrich Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten, 1830-1914,* München, 1980.

5 Apud Erich Zöllner, *Geschichte Österreichs,* ed. a 7-a, Viena, [1984], p. 414.

6 Fiecare curie, deci categorie socio-profesională, avea rezervat un număr de locuri în

parlament, indiferent de numărul alegătorilor din categoria respectivă, constituindu-se astfel o derogare flagrantă de la principiul reprezentării proporţionale.

7 Faptul nu trebuie să surprindă. Măsuri similare fuseseră luate, în aceiaşi ani, de Bismarck, în Germania. Pentru partidele conservatoare ele erau o încercare de a contracara influenţa liberalilor şi socialiştilor în rândul muncitorimii şi, în general, în al păturilor mai sărace.

8 Dar nu în şcolile de stat, ci în cele confesionale sau private, a căror înfiinţare era permisă fără restricţii
majore.

9 Cf. de ex. *Histoire de la Hongrie*, Budapest, [1974], p. 419.

10 Protejată astfel şi împotriva unor eventuale noi legi rurale! ... Este şi părerea lui Keith Hitchins, *România 1866-1947,* Bucureşti, [1994], p. 33.

11 Pentru Serbia, Muntenegru şi Bulgaria s-au consultat lucrările Georges Y. Devas, *La nouvelle Serbie,* Paris-Nancy, 1918, foarte favorabilă cauzei iugoslave; D. Kossev-Ch. Christov-D. Anguelov, *Précis d'histoire de Bulgarie,* Sofia, 1963.

Pentru probleme generale, privite comparativ, Berend T. Ivan şi Ranki György, *East*

Central Europe in the 19th and 20h Centuries, Budapest, 1977.

12 Apostolos Vacalopoulos, *Histoire de la Grèce moderne,* [Paris, 1975].

13 *Handbuch der europäischen Geschichte,* sub red. lui Theodor Schieder, vol. 6, Stuttgart, 1973, p. 611.

14 Vacalopoulos, *op. cit.,* p. 212. În fapt, legea n-a fost respectată întocmai de partidele politice, care au continuat a-şi favoriza clientela proprie.

15 Fiindcă o altă parte a fost târâtă de valul politicianismului fără principii.

16 Fireşte, nu incriminăm sinceritatea şi fervoarea sentimentului naţional, aspiraţiile sale

juste, ci numai momentele de exces care l-au pândit şi îl mai pândesc.

N-am aflat cifre exacte, dar evaluările calitative afirmă că la 1914 Grecia stătea mai bine, din acest punct de vedere, decât vecinii ei septentrionali

.CONFESIUNE, CULTURĂ, NAŢIONALITATE

GRECO-CATOLICISM ŞI LUMINISM

Despre unirea religioasă a unei părţi a românilor ardeleni cu Biserica Romei s-a scris mult, iar aniversarea ei, în anul 2000, a prilejuit, o nouă concentrare a cercetărilor asupra evenimentului.

Actul unirii a mobilizat un interes şi mai larg în jurul efectelor sale asupra dezvoltării

culturii şi a vieţii politico-naţionale a poporului român. Mult prelungite peste timp, aceste efecte au fost cu deosebire aparente în secolul al XVIII-lea, între păstorirea episcopului Inocenţiu Micu şi ultimele lucrări ale reprezentanţilor „Şcolii Ardelene" (la începutul celui de-al XIX-lea).

Ele au constat în deşteptarea şi formarea conştiinţei naţionale moderne, pe baza, în primul rând a conştientizării gravelor probleme ce decurgeau din starea de inegalitate în drepturi a poporului român din Transilvania, iar în al doilea rând pe baza asimilării şi totodată a elaborării unei doctrine cuprinzând ramuri multiple: religie, literatură şi limbă, istorie, filosofie, pedagogie, gândire socială şi politică.

În acea perioadă, cultura românilor ardeleni a fost aproape în totalitate opera unor membri ai bisericii greco-catolice, formaţi în spiritul şi cu sprijinul ei.

A fost motivul pentru care, vreme de un secol şi mai bine, istoriografia noastră politică şi a culturii împărtăşiseră explicaţia că unirii religioase cu Roma se datorase începutul culturii române moderne şi implantarea conştiinţei naţionale - începând de la nivelul elitelor intelectuale - prin argumentaţia filologică şi istorică a originii, a continuităţii şi unităţii poporului român.

În ultimele decenii s-au dezvoltat însă şi teze care, direct sau indirect, diminuează acest rol important al bisericii unite, aducând în prim plan

alţi factori care ar fi inspirat şi influenţat decisiv cultura română în secolul al XVIII-lea. Pe de o parte, în temeiul dezvoltării acestei culturi în ambianţa general europeană a Luminismului, a apărut tendinţa şi tentaţia de a se descoperi, pentru toate ideile şi conceptele prezente în gândirea ardeleană din secolul al XVIII-lea, surse directe şi necondiţionate în ideologia luministă. Pe de altă parte, dorinţa de subliniere a caracterului unitar al dezvoltării poporului român şi a culturii sale, a dus la punerea în evidenţă de idei asemănătoare cu ale ardelenilor, de preluări încă şi mai clare din luminism, în cultura paralelă din Principate. Aceste puncte de vedere, precum şi altele, interesante şi nuanţate, au fost susţinute, de

pe platforma unei impresionante erudiţii, în marea lucrare „La littérature roumaine a l'époque des Lumières", publicată în 1945 de istoricul literar şi profesorul de la Universitatea din Cluj, D. Popovici.

Lucrarea scotea în evidenţă manifestări ale culturii din epoca fanariotă din Principate, aducând argumente suplimentare substanţiale la ceea ce N. Iorga intuise corect într-o conferinţă de pe la 1898: că fanarioţii nu trebuiau priviţi invariabil ca o plagă, fiindcă printre domnii şi boierii fanarioţi se aflaseră numeroşi oameni cultivaţi, la curent cu mişcările europene de idei, şi mijlocind cunoaşterea acestora în Principate.

Lucrarea lui D. Popovici mai realiza şi o remarcabilă integrare a culturii române din secolul al XVIII-lea în contextul european general.

Punctele ei de vedere sugerau însă că efectele unirii religioase de la 1698-1700 nu fuseseră un fenomen atât de original şi nici atât de „în avangarda" culturii româneşti, pe cât se considerase în de obşte până atunci. Ele îşi extrăseseră seva din Luminismul european, ale cărui idei se regăseau şi în cultura din Principate. Corolarul constatării era că românii, de ambele părţi ale Carpaţilor, ar fi ajuns să resimtă asemenea benefice efecte oricum (şi dacă un fragment al lor n-ar fi îmbrăţişat unirea), prin

fenomenul general de contagiune ideologică, foarte virulent în secolul al XVIII-lea.

Multe studii care au urmat monumentalei lucrări citate s-au menţinut pe făgaşul tezelor sale principale, fiind influenţate de impunătoarea erudiţie, de spiritul critic şi de marele talent al autorului, precum şi, pentru cei ce avuseseră privilegiul de a-l audia, de amintirea fascinantei sale prezenţe pe podiumul catedrei.

A mai intervenit însă o sumă de circumstanţe pe care, desigur, D. Popovici nu le bănuise şi intenţiilor cărora nu s-ar fi aliniat: promovarea unilaterală, forţată, de către regimul comunist, a opticii necondiţionat laicizante asupra istoriei culturii, ceea ce însemna eliminarea sau

reducerea la minimum a contribuţiei credinţei şi a bisericilor la dezvoltarea spiritualităţii româneşti; iar în al doilea rând, - aceasta cu deosebire de prin anii '60 - '70, - exagerarea până la neverosimil, uneori până la ridicol, a ideii, juste în principiu, a unităţii spirituale a neamului. Aceste „indicaţii" conveneau ostracizării care lovise biserica unită şi anulării posibilităţii de a scrie obiectiv, la dimensiunea reală, despre rolul ei istoric.

În ultimii ani recluziunea bisericii greco-catolice a încetat, deşi unele din urmările sale mai persistă. Printre ele, şi concepţia potrivit căreia cultura română ardeleană din secolul luminilor a fost o ediţie „sui generis" a Luminismului în general, în chip aparte a Aufklărungului iozefin,

sau a unor curente din interiorul catolicismului însuşi, care preconizau limitarea autorităţii papale în biserică şi în raporturile sale cu autoritatea de stat.

În viziunea de mai sus, învăţaţilor ridicaţi din rândurile bisericii unite le-ar fi revenit mai mult meritul de a fi înregistrat ideile acestor curente şi a le fi transmis mediului intelectual românesc, aflat în formare.

Nu voim să infirmăm concepţia menţionată. Influenţa Luminismului pe plan european şi ecourile sale notabile până în Europa centrală şi până la maghiarii, saşii şi românii din Transilvania e de necontestat. Sunt însă de corectat parţial afirmaţiile pe care se bazează acest model

interpretativ, introducând în discuţie şi un alt punct de vedere.

Nu trebuie uitat că Luminismul a fost un curent în cel mai bun caz deist, uneori cu interferenţe materialiste şi ateiste. Că între el şi gândirea religioasă a existat o distanţă, adeseori o ostilitate declarată. Apoi: Luminismul a fost, în esenţă, un curent non-istorist şi cosmopolit, pe când sistemul de idei al ardelenilor era istorist şi naţional. Escamotarea acestor deosebiri şi punerea aproape a semnului egalităţii între conceptele luministe şi cele ale Şcolii Ardelene este, ca atare, de întreprins cu prudenţă şi cu mai multă nuanţare decât se face în chip curent. Se aflau faţă în faţă, oricum, două orizonturi spirituale, cu sorgintea în

două concepţii opuse, între care împrumuturile reciproce de idei erau, oficial, refuzate.

În aceste condiţii, nu ne putem grăbi să imaginăm pe tinerii teologi uniţi trimişi la colegiile de la Viena sau Roma, nici pe aceiaşi, ajunşi la vârsta maturităţii intelectuale, ca fiind cititori asidui şi impresionabili ai operelor luministe. Dacă au lecturat şi o „altera pars", iarăşi nu e sigur că s-au lăsat de îndată convinşi de argumentele ei.

În gândul iniţiatorilor, unirea de la 1698-1700 fusese o cale de ridicare a poporului român din Transilvania din starea lui rămasă în urmă şi obidită. Acei ierarhi, dintre care s-a detaşat curând personalitatea înflăcărată a lui Inocenţiu Micu, nu aveau nevoie neapărată de pilde de prin cărţi

pentru a-şi da seama de situaţia grea a românilor şi a preoţilor lor, de cauzele ei şi de măsurile prin care ea ar fi putut fi înlăturată. Ar fi putut spune, la fel cu cronicarul moldovean: „Nu mi-au mai trebuit istoric străin să cetesc ori să scriu, că au fost scrise în inima mea".

O primă opinie a noastră ar fi, prin urmare, că ideile reformatoare ale românilor ardeleni în secolul al XVIII-lea şi-au avut temelia în cunoaşterea directă a stării grele a propriului popor, însoţită de sentimentul firesc pe care concepţia de credinţă şi de viaţă a bisericii unite îl insufla credincioşilor săi, anume de a se apleca asupra tuturor celor aflaţi în suferinţă. Era, fireşte, un imperativ al bisericii creştine din totdeauna.

Revirimentul de credinţă şi de educaţie teologică pe care l-a adus cu sine Unirea a putut însă contribui la întărirea conştiinţei acestei misiuni a bisericii în lume.

Dar, desigur, această întinsă mişcare de idei nu s-a dezvoltat numai spontan, pe bază de observaţii empirice asupra realităţilor sociale ale vremii.

Dacă nu pot fi dovedite împrumuturi directe din literatura luministă originară, se pare, în schimb, că învăţaţii Şcolii ardelene au preluat adaptări ale ideilor curentului luminist din literatura filosofico-politică maghiară din Transilvania şi din Ungaria. Observaţia a fost

făcută încă acum vreo câteva decenii de cunoscutul istoric literar maghiar Ladislau Galdi.

Problema mai comportă un semn de întrebare, trecut cu vederea de cercetările din ultima vreme, ispitite de modelul transferului de idei din luminism în mentalul clerului ardelean unit.

Ideile novatoare ale Şcolii Ardelene, taxate ca de sorginte nemijlocit luministă, se află iniţial toate, sau aproape toate, în acţiunea iniţiată de Inocenţiu Micu, susţinută până la îndepărtarea sa "de facto" din scaunul episcopal, atunci când a fost silit să apuce calea exilului roman (sfârşitul anului 1744).

Or, până la acea dată, principalele opere ale luminismului, acelea care vor circula intens, licit şi ilicit, nu fuseseră încă elaborate sau tipărite. Nu se poate deci presupune că episcopul român sau apropiaţii săi le-ar fi citit şi ar fi reţinut câte ceva din ideile acestor scrieri. Nu apăruseră încă nici Spiritul Legilor, nici Contractul Social, nici Despre Spirit, nici Sistemul Naturii etc; ceea ce se publicase până pe la 1740 erau fulguraţii literare, datorate câte unui Fenelon sau Voltaire.

Existau însă teze dezvoltate şi popularizate de luminism, dar care se aflau în circulaţie de cu unul-două secole mai înainte, iar primele lor formulări se găsesc în filosofia antică sau, - de reţinut acest fapt - în doctrina medievală a bisericii

catolice, întemeiată într-o mare parte pe opera sfântului Toma de Aquino.

Spre exemplu: s-a afirmat fără echivoc împărtăşirea de către Micu şi de către cărturarii Şcolii Ardelene a teoriei dreptului natural. Ceea ce e corect şi se evidenţiază mai clar la Ioan Budai Deleanu, cel mai „modern", ca formaţie, între spiritele grupării.

Dar până la el, în scrierile ardelenilor din veacul al XVIII-lea se întâlnesc expresiile „potrivit cu natura", sau „potrivnic naturii", interpretate ca ecouri ale doctrinei dreptului natural, aşa cum se etala ea în filosofia politică engleză şi franceză.

Vom observa însă că asemenea expresii ar fi putut însemna, foarte simplu, „potrivit cu bunul

simţ", cu „judecata sănătoasă", sau - în gândirea unor teologi - „potrivit cu rânduiala pusă de Dumnezeu Lumii". Juriştii romani Papinianus sau Paulus (secolele II-III) - ca să recurgem la o comparaţie - considerau *drept natural:* „quod aequum et bonum est".

Problema care se ridică este originea acestor expresii, folosite de Micu, în argumentarea necesităţii admiterii naţiei şi religiei sale la egalitatea de drepturi cu celelalte din Transilvania. În cursul studiilor sale de teologie catolică, el le-ar fi putut întâlni în multe alte lucrări, mai accesibile lui, decât cele ale scriitorilor luminişti.

În evul mediu, în cadrul acelei „pre-renaşteri" din secolele XI-XIII - care a avut printre

notele sale distinctive crearea scolasticii, concilierea gândirii creştine cu filosofia aristotelică şi aşezarea teologiei pe baze raţionale - începuse a se vorbi şi scrie despre egalitatea oamenilor, după legile naturii şi după cele divine. Despre faptul că „orice făptură omenească, de vreme ce e alcătuită după chipul şi asemănarea Domnului, trebuie să fie liberă, după dreptul naturii ..." că oamenii sunt liberi, fiindcă, în ultimă instanţă, ei datorează supunere în primul rând lui Dumnezeu. În fapt, biserica dezvoltase o concepţie proprie despre dreptul natural, încă din „Summa ..." sfântului Toma de Aquino. Ea considera că Divinitatea a imprimat lumii o lege eternă, care este raţiunea însăşi, este esenţa şi fundamentul existenţei şi

naturii, este „ordinea lor firească". A o respecta întocmai era o îndatorire pentru toţi oamenii, inclusiv pentru cei de pe treptele sociale cele mai înalte - capetele încoronate. Dimpotrivă, nerespectarea ei de către acestea dădea supuşilor dreptul de a le depune, întrucât un asemenea stăpânitor lumesc înceta de a mai fi locţiitorul lui Dumnezeu pe pământ şi nu mai era decât ceea ce biserica numea, cu un termen antic, un *tiran.* Sunt idei curente, pe larg expuse în operele unor erudiţi spanioli celebri, din ordinele dominican şi iezuit, din secolele XVI-XVII. Ele erau invocate împotriva abuzurilor absolutismului monarhic, săvârşite adesea chiar în raporturile regalităţii cu biserica.

Dominicanul Francisco di Vitoria, considerat fondator al unei „a doua scolastici", profesor de teologie la Salamanca, a pus (înainte de Grotius) bazele dreptului ginţilor. El a dezvoltat o teză a sfântului Toma de Aquino: „Îndurarea divină nu schimbă ordinea naturii, ci o desăvârşeşte". I-a urmat opera iezuiţilor Juan de Mariana şi Francisco Suarez („doctor eximius") în care era demonstrat dreptul poporului de a înlătura o stăpânire ce nu se mai conducea după preceptele înţelepciunii şi justiţiei divine, contravenind astfel ordinei fireşti.

Inocenţiu Micu ar fi putut deci ajunge şi pe această filiaţie de idei la revendicarea dreptului la un tratament echitabil pentru naţia sa. Iar de-ar fi

să coborâm până la izvoarele cele mai adânci ale generoasei gândiri a marelui vlădic, nu întâlnea el oare, predicând pe munte, pe Isus luând partea celor „prigoniţi şi însetaţi după dreptate"?

S-a mai afirmat că pleiada de învăţaţi şi militanţi politici uniţi au preluat tot din luminism sentinţa că aceia care susţin statul cu partea cea mai mare de contribuţii, trebuie să se bucure de avantaje proporţionale cu prestaţiile depuse[1]. D. Prodan a identificat-o ca aparţinând aşa-numitei „justiţii distributive"[2], dar fără a mai arăta că aceasta, la rândul ei, nu-şi avea originea în norme de drept, ci în principii morale enunţate încă de Aristotel, care numea *drept* pe omul capabil să opereze o justă împărţire între el şi un altul, sau

între terţe persoane, în aşa fel încât să nu-şi atribuie sie-şi sau unora mai mult, iar altora mai puţin, ci să respecte o împărţire a beneficiilor, proporţională cu meritele fiecărora.[3]

De altminteri şi pentru acest punct e posibilă o sursă de inspiraţie în însăşi concepţia creştină, conform căreia omul este răsplătit într-o altă viaţă după constanţa şi valoarea faptelor sale. Această credinţă, enunţată „sub specie aeternitatis", era extrapolată în chip curent la relaţiile umane de zi cu zi.

Mai e de notat, în fine, că bisericii i-a fost totdeauna apropiat gândul luminării oamenilor, al întăririi lor întru credinţă, - prin învăţătură. Când, în secolul al XVIII-lea, biserica unită şi-a asumat şi

rolul de apostolat politico-social şi naţional, ea a regăsit cu uşurinţă valoarea acestor practici străvechi, le-a integrat în iniţiativele iozefiniste şi le-a aplicat la necesitatea ridicării poporului român din starea lui înapoiată.

Aceste câteva idei n-au voit să fie contestatare şi polemice. Nu şi-au propus să spargă, ci doar să retuşeze o imagine, încercând a înfăţişa şi un alt posibil punct de vedere asupra surselor fenomenului cultural- politic românesc din secolul al XVIII-lea. Şi să evidenţieze cu acest prilej că fenomenul a fost o întâlnire între spiritul general al vremii şi comoara de gândire, de erudiţie, de dragoste de neam a atâtor mari oameni înălţaţi din rândurile bisericii unite şi

hrăniţi cu credinţa şi învăţăturile ei. Nu poate fi neglijat primul partener al întâlnirii, dar nici relegat într-un plan secundar, unde să fie eventual uitat, - cel de-al doilea.

1 Qui sensit incommodum, sentiat etiam commodum...

2 Cf. *Supplex Libellus Valachorum,* Bucureşti, 1984, p. 165.

3 *Etica nicomahică,* cartea a V-a, II.III.V.

Şi a văzut Dumnez

eu că
lumina
este
bună, şi
a
despărţ
it
lumina
de
întuneri
c.

Geneza, 1.4.

O ultimă culegere de studii a regretatului David Prodan se intitula, patetic şi testamentar,

„Transilvania şi iar Transilvania". Nu era mărturisirea de credinţă a unui singur om şi mare istoric. Părea că generaţii întregi îşi destăinuiau prin ea, privegherea lângă leagănul poporului, al fiinţei şi al conştiinţei sale naţionale.

Cu acelaşi sentiment se apropie memoria posterităţii de fenomenul cultural-politic numit „Şcoala ardeleană". Deşi timp de peste două veacuri a fost consemnat în atâtea catagrafieri şi exegeze, revenirea lângă el rămâne de un interes mereu actual.

Fiindcă a fost un fenomen complex, cu origini şi cu reverberaţii multiple: sociale, politice, culturale, româneşti şi europene. În această

complexitate, cercetarea descoperă mereu noi fapte, valenţe şi valori.

Aşa s-a întâmplat pe întreg parcursul sfertului de mileniu de când el s-a înfiripat.

A avut o preistorie care s-a numit unirea religioasă a unei părţi a românilor ardeleni cu Biserica Romei, în 1698-1700, urmată de unele - destul de anemice - efecte pozitive pe tărâm social-politic, pentru acei români şi de altele, benefice pe plan cultural.

În jurul acestui act se mai poartă până astăzi discuţii, marcate de prejudecăţi confesionale ce ar fi trebuit demult părăsite, după exemplul încetării incriminărilor în jurul, de pildă, al faptelor prescrise de justiţie, după trecerea unui anumit

timp de la data producerii lor. Menţinându-se vreme de 300 de ani, această unire religioasă, chiar dacă parţială, a devenit o realitate în istoria şi în viaţa poporului român. E lipsit de sens să se mai revină la originile sale, cu încercări de a despica firul în patru. E de netăgăduit că actul de la 1698-1700 a avut cu precădere o motivaţie social-politică: dorinţa prelaţilor români ardeleni de a-şi îmbunătăţi condiţia existenţei - dacă s-ar fi putut şi pe acea a enoriaşilor -, în cadrul sistemului „stărilor" privilegiate şi al grupărilor şi al grupurilor sociale „tolerate", oprimate, care funcţiona atunci Transilvania, dezavantajând pe români şi biserica lor.

Cărarea pe care ei au crezut că se pot strecura printre furcile caudine ale sistemului a fost unirea religioasă cu biserica romană, în anumite condiţii: acceptarea a patru puncte dogmatice, dar cu păstrarea ritului oriental.

Pe calea spre realizarea scopului, adeziunea religioasă în deplină înţelegere şi convingere a urmat pe rând. Ea s-a consolidat în conştiinţa cam a jumătate dintre românii ardeleni, rămânând fermă până astăzi printre aceia - nu prea mulţi - care au supravieţuit persecuţiei declanşate în 1948.

Unirea religioasă a avut însă consecinţele cunoscute pe plan cultural: ameliorarea substanţială a instrucţiunii clerului, înfăptuită în

instituţii din Transilvania, din Imperiul habsburgic şi din Italia, şi permisiunea înfiinţării de şcoli confesionale - elementare şi de nivel mediu - pentru românii uniţi. De această îngăduinţă vor beneficia după un timp şi neuniţii.

Ceea ce se crezuse a fi o măsură curentă, necesară, pentru a favoriza instruirea clerului confesiunii unite, a avut efecte nebănuite, de însemnătate capitală pentru poporul român: lărgirea pregătirii şi a orizontului de cultură al beneficiarilor şi fundamentarea de către ei, pe bază de largă informare - s-ar putea spune ştiinţifică, la nivelul vremii - a teoriilor cu privire la originea romano-dacă a poporului român, la continuitatea sa, la latinitatea limbii sale.

Clericii studioşi, ale căror nume sunt prea cunoscute pentru a le mai repeta, şi-au făcut din aceste idei un patrimoniu comun, le-au dezvoltat, completându-se unii pe alţii, şi au inaugurat astfel cultura română modernă, prin lucrări istoriografice şi lingvistice, prin tentative filosofice şi printr-o valoroasă operă literară cu substrat politic, prin organizarea într-o primă fază a învăţământului confesional românesc.

La fel cu Unirea din 1698-1700, această „Şcoală" culturală a însemnat, ca intenţie fundamentală, un act politic, revendicativ de drepturi sociale şi naţionale. Stăruinţa pe tărâmurile ştiinţei şi culturii, rezultatele ei desfăşurate în cuprinsul multor scrieri, au devenit

o pasiune în sine, dar stimulată iniţial de scopul emancipării naţiunii. Un scop care nu se estompează nicicând, nici în paginile istoriilor celor „trei mari" - Micu, Şincai, Maior - nici în scrierile filologice, de demonstrare a latinităţii limbii române şi de aşezare a gramaticii sale pornind de la această premisă, nici în opera literară a lui Budai-Deleanu, în care insinuarea de idei democratice, venind dinspre revoluţia franceză, conferă o dimensiune suplimentară crezului emancipării naţionale.

E îndreptăţit să vorbim, în cazul acestei pleiade de autori şi de scrieri din cele mai multe ramuri - toate esenţiale pe trunchiul unei culturi în dezvoltare - de o „Şcoală", şi nu de un „curent",

„grupare", „mişcare" etc. Fiindcă oamenii aceia au intuit necesitatea de a instrui un public cititor şi au pus accentul pe acţiunea lor de pedagogie naţională, de exprimare a primului curs sistematic la care poporul român era chemat pe rând să se înscrie, să participe şi să-l înţeleagă în semnificaţiile sale indicative de destin.

Precum în jurul resorturilor Unirii religioase, la fel şi cu privire la sursele generatoare ale Şcolii ardelene s-au emis, în timp, mai multe opinii.

Vreme de mai bine de un secol, nu s-a pus în discuţie teza că Şcoala ardeleană a fost opera exclusivă a învăţaţilor aparţinători clerului unit. Începuturile ei se identificau în petiţiile şi

memoriile episcopului Inocenţiu Micu, susţinute în dietă în preajma anului 1740. Acestora, opera istorico-filologică a triadei Samuil Micu,
Gheorghe Şincai, Petru Maior le-a urmat ca o largă argumentare, dezvoltând cele ce „in nuce", susţinuse curajosul şi luminatul episcop.

Memoriile politice prin care a culminat, în secolul al XVIII-lea, acţiunea revendicării de drepturi egale pentru români, (în 1791-1792), numite „Supplex Libellus Valachorum", deşi consemnează participarea şi a unor învăţaţi şi clerici de confesiune ortodoxă, au fost totuşi considerate ca datorându-se în cea mai mare proporţie aceloraşi cercuri ale bisericii unite.

Nu era ceva greşit, în fond, în această părere: doar că ea se mişca într-un orizont prea restrâns.

Mai aproape de timpul nostru, geneza Şcolii ardelene a evoluat înspre o interpretare, dacă nu opusă, în orice caz mult nuanţată. Ea a fost văzută - cu deosebire de la apariţia lucrării lui D. Popovici, „La littérature roumaine à l'èpoque des Lumieres" (1945) - într-o perspectivă panromânească şi europeană, însuşită de majoritatea cercetătorilor care s-au aplecat asupra fenomenului, de-atunci încoace. Autorul menţionat, un strălucit profesor al Universităţii din Cluj, a tratat Şcoala ardeleană ca pe un caz particular al Luminismului european. În această perspectivă, ea

nu mai apărea ca o manifestare doar în cultura românească din Transilvania, întrucât şi în cea din Principate se puteau descoperi translaţii de idei novatoare provenite din Luminism.

Puncte de vedere corecte, care lărgeau aria cercetărilor şi introduceau o plurivalenţă în interpretarea întregului proces din zorile culturii române moderne. S-a întâmplat însă ca ele să fie exprimate în ajunul măsurii de suprimare a bisericii unite de către regimul comunist (1948). Fapt care, printre multe altele, a avut şi consecinţa încercării de ştergere a prezenţei acestei biserici din viaţa spirituală românească, de denigrare a activităţii sale, acolo unde aceasta nu putea fi nicicum trecută sub tăcere.

A rezultat, astfel, o istorie „inversată" a Şcolii ardelene, din care factorul confesional-cultural catolic unit era minimalizat, dacă nu eliminat cu totul. Reprezentanţii ei apăreau acum mai curând ca nişte gânditori laici, îmbibaţi de spirit ştiinţific şi filosofic, abia aşteptând să scuture tutela bisericească ierarhică, ispitiţi de idei nonconformiste şi suspecţi de francmasonerie.

Era o exagerare de sens contrar celei iniţiale, a exclusivismului pro-unit. Susţinătorii ei nu erau animaţi însă numai de spirit polemic, în slujba propagandei oficiale, ci şi de intenţii bune: de a demonstra integrarea culturii române în cea europeană şi, implicit, faptul că locul ei în Europa „marelui secol filosofic" nu era unul marginal.

Problema este aceea a proporţiei în care, în dezvoltarea intelectuală a reprezentanţilor Şcolii ardelene, au contribuit formarea teologică, atrăgând şi pe cea politică, rezultată din lecturi şi, eventual, din circulaţia orală a ideilor luministe.

Ponderea celei dintâi nu are cum să fie pusă în discuţie. Cea de-a doua este de admis, însă cu ceva mai multă prudenţă decât au manifestat-o exegeţii ei.

Învăţaţii Şcolii ardelene nu par a mărturisi lecturi directe din marile opere filosofice ale Luminismului. Calitatea lor de teologi, de clerici, studiile în instituţii catolice, într-un climat mintal conservator, nu le-ar fi permis să se adâncească în asemenea gen de lecturi, şi nici să le agreeze.

Clericalismul, catolic şi ortodox deopotrivă, nu simţea atracţie pentru raţionalismul şi anticlericalismul operelor „de vârf' din producţia occidentului. De aceea, elanul cultural-politic din răsăritul continentului s-a sprijinit pe istorie, unde întâlnea exemplele de virtute civică şi politică ale vechilor romani. Pe filonul romanităţii românilor, aceste nobile calităţi puteau fi opuse cu succes nobleţei feudale, de origine mai recentă şi pornindu-şi adesea ascensiunea de la un act de forţă brutală.

Ideile principale ale Luminismului - emanciparea politică prin cultură şi instrucţiune, teoria contractului social, drepturile naturale, libertatea omului etc. - au fost dezvoltate de acest

cuprinzător curent de gândire într-o veritabilă doctrină. Dar ele nu erau inedite: în formulări mai puţin tranşante, totuşi suficient de explicite, figurau în doctrina bisericii, în opera lui Toma de Aquino şi în aceea a unor scolastici spanioli târzii, din secolele XVI- XVII (Vitoria, Mariana, Suarez).

Învăţaţii Şcolii ardelene puteau deci, fără a evada dintre hotarele formaţiei lor clericale, catolice, să fi cunoscut asemenea idei filosofico-politice, unele din ele având o fundamentare morală, ce se întâlneau încă în opera lui Aristotel, magistrul scolasticii. Când Inocenţiu Micu cerea ca poporului român care suporta cele mai multe sarcini pentru susţinerea statului să se împărtăşească de avantaje proporţionale cu

acestea, el nu enunţa, de fapt, o teză democratică modernă, ci anticul principiul moral al aşa-numitei „justiţii distributive"; ea proclama că acela ce susţine o sarcină e în drept să se bucure şi de avantajele ei.

Un alt element care a subţiat interpretarea surselor Şcolii Ardelene a fost de sorginte naţionalistă. Fiind reprezentanţii ei anteluptătorii libertăţii şi unităţii naţionale, multor cercetători (mai ales că nici nu prea cunoşteau de la sursă acest aspect al problemei.) le-a părut apriori de neconceput ca aceste mari figuri să fi fost în relaţie cu cultura maghiară şi să se fi inspirat din idei vehiculate de scrieri ale ei din epocă.

Or, nu constituie o erezie recunoaşterea faptului că lucrurile au stat astfel: cultura maghiară, în secolul al XVII-lea, se afla şi ea în plin proces de receptare a ideilor luministe, iar intelectualii români ardeleni, cunoscând limba maghiară, n-au socotit a comite un păcat contra naturii atunci când preluau şi prelucrau din această cultură puncte de vedere care, în principiu, le conveneau, fiind aplicabile stării naţiunii române şi scopului emancipării sale politico-sociale. Şcoala ardeleană a fost împotriva privilegiilor nobiliare maghiare, dar n-a văzut motive de a nu merge alături cu ideile şi cu aspiraţiile elementelor social-politice şi intelectuale înaintate ale naţiunii maghiare.

Exponenţii Şcolii ardelene au afirmat o arzătoare mândrie de neam, pe care au apărat-o apelând, când era nevoie, la ascuţişul unei polemici mai dezvoltate, mai sistematice, decât fuseseră izbucnirile indignate ale cronicarilor (Petru Maior, antologicul „cuvânt înainte" la *Istoria pentru începutul românilor în Dachia,* sau disputa filologică cu B. Kopitar).

„Cu adevărat din sânge roman a să naşte, mult iaste" - scria lapidar, Samuil Micu. Sau Ion Budai- Deleanu: „Destul că neamul românesc custă şi face în Dacia o naţiune de frunte, dintre mai multe milioane alcătuită, care nu doreşte altă, numai ca prin o mai mare cultură să se poată apropia de celelalte neamuri politice a Europei...

. Fost-au vremi când naţia aceasta, acum necunoscută, era cea mai întâie başte apărătoare, şi pieptul creştinătăţii asupra preputincioşilor otomani.

... Ei, de când s-au pomenit, pururi români se au numit şi acum încă aşa se numesc.

... Toate neamurile de pre împrejur au socotit pre români ca şi un neam purcezătoriu de la romani ... Limba românească nu purcede de la nici o altă limbă, fără de la limba poporului romanilor".

Acut sentiment al istoriei, mândrie de neam, conştiinţă a unei identităţi strălucite, mândrie a vechimii şi a neclintirii credinţei - factor de afirmare a unui rol în cultură, în pofida

aparenţelor care sugerau contrariul: „Strămoşii românilor, precum sângele în vine, aşa credinţa lui Hristos în suflet de la Roma au adus cu sine în Dachia" (Petru Maior). „Frumos şi desfătat lucru este a ceti cărţi ... Singuri noi, românii, suntem de această scumpă vistierie mai lipsiţi, măcar că ne tragem viţa de la cel mai vestit şi mai mărit neam în lume, adică de la romani". (Zaharia Carcalechi).

Nişte „protocronişti" *avant-la-lettre,* aceşti oameni, au ceva de *iluminaţi* în ei, în alt înţeles decât al afinităţilor cu Luminismul. S-a vorbit, nu odată, de „exagerările" Şcolii ardelene, în problemele originii poporului român şi a limbii sale. Unele au fost reale, ca de pildă afirmarea originii pur romane. Dar teza n-a fost susţinută de

toţi reprezentanţii ei, după cum o seamă din exagerările atribuite acestora le-au dezvoltat, în fapt, epigonii lor din secolul al XIX-lea, din aşa-numita „Şcoală latinistă".

Proclamarea unei origini ilustre mai era încă, în veacul al XVIII-lea, o reminiscenţă din mentalitatea medievală, în mare parte din straturile superioare şi mijlocii ale societăţii europene. Românii ardeleni s-au integrat într-o mentalitate curentă, ce furniza şi un instrument al revendicării de drepturi egale.

„În zorile lumii moderne - scria Mircea Eliade - „originea" se bucura de un prestigiu aproape magic. A avea o „origine" bine stabilită însemna, de fapt, a te prevala de o viziune nobilă.

„Suntem urmaşii Romei" - repetau cu mândrie intelectualii români din veacul al XVII-lea şi al XIX-lea.

Conştiinţa descendenţei latine era însoţită la ei de un fel de participare mistică la măreţia Romei".[1]

„Suportul mitic al reprezentării de sine şi al reprezentării celuilalt generează *ideologia* ca fundament al normelor de interacţiune socială".[2]

Principalii reprezentanţi al Şcolii ardelene s-au aflat, de la un timp, în conflict cu autoritarul episcop de la Blaj, Ioan Bob. Au intervenit şi motive personale, care adesea sunt spre blamul episcopului, dar care nu întotdeauna pun în lumină

favorabilă pe „cei trei mari", îndeosebi pe destul de turbulentul Şincai.

Pe lângă aceste motive, rezultând clar din sursele biografice, mai era şi o chestiune de atmosferă: catolicismul central-european era cuprins din interior de o tendinţă de contestare a rigidităţii ierarhice a autorităţii bisericeşti, tendinţă încurajată de politica iosefină, doritoare de a avea „mâinile libere" în iniţierea şi aplicarea reformelor ei, unele cu implicaţii ecleziastice (De ex. Decretul de toleranţă, 1781).

Versiunea germană a *Galicanismului* din Franţa, acest curent numit *febronianism* (după numele de Justinus Febronius sub care a scris episcopul auxiliar de Trier, Nikolaus von

Hontheim) tăgăduia dreptul papilor de a se amesteca în probleme laice şi susţinea primatul instituţiei conciliului în biserică.

În anii '80 ai secolului criza s-a accentuat, după ce câţiva arhiepiscopi germani au adoptat, în spiritul de mai sus, aşa-numitele „Puncte de la Ems", iar un episcop italian a convocat un sinod la Pistoia, cu scopul precis de a susţine politica ecleziastică a marelui duce de Toscana, Leopold, fratele şi urmaşul la tronul imperial al lui Iosif al II-lea.

Opoziţia netă a papilor Clement al XIII-lea şi Pius al VI-lea, cât mai ales consternarea provocată în biserică de legile anticlericale ale Revoluţiei franceze au diminuat ecourile

febronianismului, nu fără a lăsa însă urme, de pildă în exprimarea de puncte de vedere prosinodale în organizarea bisericii unite, de către un Petru Maior.

Întrebarea finală rămâne: ce a fost Şcoala ardeleană, ca fenomen cultural-politic? A fost a o variantă a Luminismului european, sau o valorificare a oportunităţilor de instruire superioară, oferite unei părţi a clerului român ardelean de unirea cu biserica Romei şi de studiile în instituţii de învăţământ teologic şi în arhive din Viena şi Roma? Între universal şi naţional se impune adoptarea unei căi de mijloc, evitând „teze" preconcepute.

Ardelenii s-au aflat, atunci, la interferenţa a două orizonturi spirituale: luminism-deist, non-istorist, deci raţionalist, şi cosmopolit, şi cel care iradia din jurul Blajului şi al Oradiei - clerical-dogmatic, istorist şi naţional.

În fond, ideile reformatoare ale românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea şi-au avut sorgintea în conştientizarea stării grele a poporului şi a datoriei de a se apleca asupra soartei celor aflaţi în suferinţă.

În sprijinul lor, şi ştiindu-se folosi de ele, au venit: deschiderea culturală către Occident, ideile filosofice ale timpului - cu deosebire cele ce subliniau importanţa instruirii ca o condiţie a emancipării politico-sociale, şi politica absolutist-

luminată a iozefinismului care a găsit convenabilă pentru scopurile ei o relativă reechilibrare între colectivităţile naturale sau organizate din imperiu: etnii, confesiuni, stări sociale.

Din toate acestea a rezultat un proces spiritual calitativ nou: explozia - s-ar putea spune - a conştiinţei identităţii unui neam, deopotrivă pe orizontala şi verticala existenţei sale istorico-politice.

Se năştea o naţiune ...

1 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului,* Bucureşti, 1978, p. 171.

2 „Revista de cercetări sociale", 4 (1997), nr. 3, p. 96.

ROLUL PREGĂTIRII TEOLOGICE ÎN FORMAREA INTELECTUALITĂŢII ROMÂNEŞTI DIN TRANSILVANIA

Poporul român din Transilvania a trăit o lungă perioadă de timp în care el n-a avut condiţiile necesare spre a-şi putea forma o pătură intelectuală. La acest nivel s-au ridicat doar indivizi izolaţi care odată ajunşi pe treapta afirmării, în numeroase cazuri s-au asimilat cu etniile dominante din punct de vedere politic.

Aproape singura treaptă intelectuală, până la care românii ardeleni au putut înălţa pe unii dintre ei a fost cea preoţească. Faptul în sine, considerat dintr-o perspectivă istorică generală, n-ar fi ceva deosebit, întrucât se cunoaşte proporţia

copleşitoare în care, în toată Europa medievală, biserica şi cultura teologică au reprezentat cultura, au contribuit la păstrarea şi transmiterea ei peste generaţii, ori au intermediat dezvoltarea altor variate domenii de cunoaştere, având ca bază de plecare teologia şi credinţa, sau, în unele cazuri, distanţându-se de ele, dar şi atunci obligate fiind a-şi determina relaţia cu această matrice fundamentală a gândirii vremii.

Ceea ce însă constituie la românii ardeleni un caz particular al problemei schiţate este numărul foarte redus al celor ce aveau acces chiar şi numai la modesta condiţie a preoţiei, iar pregătirea teologiei era şi ea cât se poate de sumară, astfel încât cu greu am putea vorbi de

formarea, în cadrul acestui proces, a unei pături care să se poată numi „intelectualitate". Cei care ar fi putut aspira la includerea în cadrul ei erau prea puţin la număr, prea slab şi unilateral pregătiţi.

Cu toate acestea, în preoţimea şi în învăţătura teologică, atâta şi aşa cum au fost ele, au încolţit germenii viitoarei ridicări a poporului român prin cultură.

Situaţia descrisă a cunoscut o schimbare începând cu secolul al XVIII-lea.

S-a dezvoltat mult, în istoria culturii noastre, tema şansei pe care unirea religioasă cu biserica romană a unei părţi din românii ardeleni a oferit-o unui număr tot mai mare dintre aceştia de

a-şi apropria nu numai o formaţie teologică temeinică, la nivelul exigenţelor vremii, dar şi acele cunoştinţe întinse de istorie şi filologie care au constituit argumente ale originii şi ale continuităţii poporului român, ale dezvoltării conştiinţei sale naţionale moderne, şi ale luptei sale sistematice, programatice pentru drepturi sociale, politice şi naţionale.

Subscriind la această realitate a istoriei noastre, e necesară însă o completare, arătând că secolul al XVIII-lea s-a remarcat printr-o propensiune generală a societăţii europene în favoarea factorului cultural şi al instrucţiunii lărgite. Că în acelaşi secol, autorităţile Imperiului habsburgic, până la tronul imperial, au fost

câştigate pentru idei de reforme parţiale, între care intrau şi cele din domeniul culturii.

Prin urmare, indiferent de favorizarea temporară de care uniţii au beneficiat, pe acest plan, şi de decalajul, tot temporar, pe care această favorizare l-a condiţionat, românii ardeleni au fost capabili, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, să depăşească atât înapoierea lor culturală în general, cât şi decalajul introdus pentru o vreme de sciziunea confesională apărută în interiorul lor.

Generaţia „Şcolii Ardelene", pe care o putem aşeza, cronologic, în funcţie de perioada de activitate publicistică intensă a reprezentanţilor ei, între anii 1780-1820 a constituit, cel puţin prin

calitate, dacă nu şi prin cantitate, întâia veritabilă intelectualitate românească din Transilvania. Ea a fost urmată, tot ca un corp profesional relativ bine conturat, de generaţia premergătoare revoluţiei de la 1848, care a avut apoi şi rolul de căpetenie în conducerea mişcării.

În cazul amândurora, biconfesionalitatea s-a estompat treptat şi intelectualitatea ardeleană a anului de cumpănă 1848 a fost una naţională, supraconfesională.

În etapa Şcolii Ardelene rolul pregătirii teologice în formarea intelectualilor români a fost cvasitotal. Cu excepţia lui Ioan Piuariu-Molnar, nu vedem să fi fost vreunul din oamenii de mare cultură ai perioadei care, în întregime sau în parte,

să nu fi avut această pregătire de bază, indiferent căreia din cele două confesiuni a aparţinut.

Generaţia pre-paşoptistă începe a număra în rândurila sale câţiva jurişti şi profesori, dar aceştia din urmă au de obicei la bază tot studiile teologice, cărora la adaugă preocupările filosofice, pe care tot teologia li le-a mediat.

Să amintim astfel pe Timotei Cipariu, Simion Bărnuţiu, George Bariţiu, Andrei şi Iacob Mureşianu, Al. Papiu-Ilarian, Ioan cavaler de Puşcariu şi nenumăraţi alţii, îndărătul activităţii publice a cărora - exceptându-l pe Cipariu - nu s-ar bănui, la prima impresie, trecerea lor prin învăţământul teologic, care - aşadar până la

mijlocul secolului trecut a rămas piatra de temelie a formării şi ascensiunii intelectualităţii româneşti.

În legătură cu aceasta mai semnalăm un fapt prin care procesul respectiv dobândeşte o altă perspectivă şi dimensiune.

Teologia a fost, pentru mii de tineri proveniţi din straturile ţărăneşti, şansa ascensiunii lor sociale. Înfiinţarea preparandilor a adăugat acesteia şi pregătirea pentru cariera de învăţător.

Ambele sunt, în prima jumătate a veacului trecut, la un nivel calitativ în general corespunzător timpului, astfel că, deşi inspecţiile şcolare şi vizitaţiile canonice mai semnalează cazuri de dascăli şi de preoţi necorespunzător pregătiţi, situaţia de ansamblu este incomparabil

schimbată în bine, faţă de cea de cu un secol înainte.

Ajungem acum la fenomenul social pe care ni-l propusesem a-l semnala. După ce mulţi tineri se ridicaseră de la condiţia rurală la cea intelectual-preoţească, un timp ascensiunea socială spre noi trepte, sau îndreptarea spre alte profesiuni a rămas staţionară, în absenţa mai ales a condiţiilor materiale. Una din consecinţele situaţiei acesteia a fost fenomenul căsătoriilor în foarte mare număr în interiorul corpului social al preoţimii. Preoţii şi fiii lor se căsătoreau frecvent cu fiice de preoţi, fiicele sunt măritate de preferinţă cu preoţi.

Înseamnă că această perioadă pe care, dintr-un punct de vedere, am numit-o mai sus „staţionară", a cunoscut totuşi un progres în sensul consolidării sociale, materiale şi numerice a categoriei intelectuale preoţeşti.

Alegem un singur exemplu care nu vedem că ar putea fi contrazis prin invocarea de numeroase altele contrare, în cuprinsul societăţii româneşti ardelene. Fratele lui George Bariţiu, Alexandru, el însuşi preot*, şi-a măritat cu preoţi 5 din cele 6 fete ale sale. Tot astfel nu mai e necesar să recurgem la exemple pentru a demonstra faptul atât de bine cunoscut al îndreptării preferenţiale a fiilor de preoţi către teologie, de multe ori cu intenţia de a urma tatălui ca titulari în parohie.

Cam din jurul anului 1860 teologia şi tagma preoţească vor vedea însă diminuându-se rolul lor precumpănitor de până atunci. Ele vor împărţi şi cu alte profesiuni cu studii superioare compunerea intelectualităţii ardelene; s-ar putea chiar vorbi, după 1880, de o retranşare a lor pe un plan secund ca pondere social-politică şi culturală, în favoarea juriştilor, a altor profesiuni libere din sectorul economico-financiar, a profesorilor, a medicilor.

La fel ca în secolul al XVIII-lea, pentru care am subliniat intervenţia *mai multor* factori care au concurat la ascensiunea intelectualităţii româneşti pe bază ecleziastică, şi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au intervenit mai ales factori obiectivi şi extrinseci care au reaşezat proporţiile

între felurite categorii profesionale ale intelectualităţii, făcând să înceteze preeminenţa elementului clerical.

Aceşti factori au fost mai numeroşi, astfel că punerea lor completă în evidenţă ar necesita un mic studiu sociologic, aparte. Ne oprim asupra unuia, care ni se pare deopotrivă important şi explicit: evoluţia sistemului politic al fostei monarhii habsburgice de la absolutism la constituţionalism. În prima fază, biserica şi membrii ei au avut în mod firesc un rol fruntaş în lupta politică şi în promovarea culturii, deoarece clerului superior îi erau acordate unele prerogative de excepţie, şi membrii săi, chiar atunci când se expuneau mai cu îndrăzneală pentru cauza

poporului, erau mai feriţi de rigorile legii şi ale arbitrariului puterii.

În faza a doua, condiţiile vieţii politice se schimbă: politica depinde mult acum de disputele în jurul proprietăţii funciare şi de circulaţia proprietăţilor mobiliare. Se instituie, deşi cu numeroase lipsuri, un sistem electoral, cu mecanisme de desfăşurare în care clerul nu se mai poate implica direct. Programele politice se susţin în adunări electorale, în parlament, în presă - forme de activitate ce reclamau o altă pregătire şi profesiune, în special pe cea juridică.

Conştiinţa naţională şi revoluţia de la 1848 au fost pregătite în principal de preoţime (a se rememora cunoscutul vers al lui Andrei Mureşanu

„Preoţi cu crucea-n frunte"), pe când Partidul Naţional, mişcarea memorandistă şi Unirea din 1918 au fost în primul rând opera juriştilor secondaţi eficient de elemente bancare, şi de alte categorii, printre care şi de preoţime.

Când Şaguna a rostit cuvintele: „Flere possum sed juvare non", marele prelat n-a exprimat o incapacitate personală, ci a intuit modificarea condiţiilor obiective ale luptei politice, care nu mai permiteau clerului aceleaşi forme de militantism, nici în politică, nici în cultură, domenii în care se forma o categorie profesionistă, o jurnalistică şi o tagmă scriitoricească nouă, cu o tentă pronunţat laică, abordând alte teme şi înnoindu-şi mijloacele de expresie artistică.

În încheiere, încercăm a trasa o subliniere menită a reliefa cel mai mult tema pe care pe scurt, totuşi poate cu prea multe digresiuni istorice şi sociologice, ne-am propus să o tratăm. O subliniere întemeiată - o recunoaştem cu precauţia cuvenită - pe unele ipoteze şi impresii ce ar putea fi judecate drept subiective, ca provenite din atracţia sentimentală a ardeleanului pentru această parte a românimii, pe care o simte cu deosebire apropiată sufletului său.

Să rostim deci încă odată titlul nostru, dar sub formă de întrebare: „Ce a dat intelectualităţii româneşti transilvane pregătirea teologică, atât de întinsă în cadrul formării ei?"

În primul rând, i-a pus baza unui prim strat de cunoştinţe de nivel superior, apropiate de cele oferite de o cultură avansată. Aceasta, fireşte, în câmpul teologiei propriu-zise, apoi al filosofiei, al istoriei, al lingvisticii.

A aşezat în intelectualitatea ardeleană o disponibilitate majoră pentru ceea ce curent sunt numite ştiinţele umaniste. Prestigiul acestora şi al celor ce le cultivau a predominat de departe alte ocupaţii. În fond, chiar dreptul, cu osatura lui romană şi cu abundenţa de texte latineşti, era tot un fel de „umanioară" în maniera de atunci.

A trebuit să treacă mai multă vreme decât dincolo de Carpaţi, pentru ca ardelenii să păşească

spre a-şi forma şi ceea ce se cheamă o „intelectualitate tehnică".

A dat acestei intelectualităţi a noastre un anume stil de gândire, caracterizat prin rigoare logică, prin reţinerile în faţa efuziunilor imaginative. Ardelenii n-au fost mari romantici, şi până în anii '80 ai veacului trecut n-au dat, cu excepţia lui Budai-Deleanu şi a lui Andrei Mureşanu, - autori ai câte o sigură reuşită literară - mari poeţi. Până la Coşbuc, şi nici chiar în opera acestuia nu prea mult, lirismul nu i-a caracterizat, universul lor sentimental fiind disputat de o gândire ordonată, în care, spre pildă subiectivul credinţei era integrat într-un *sistem* interpretativ al existenţei lumeşti şi al celei transcendente.

Rigorii logice şi propensiunii spre obiectiv, formaţia teologică i-a pus înainte rigoarea morală. Evident, multă lume ar putea zâmbi cu tâlc şi a declara că e vorba de o laudă de sine. Credem însă că e o realitate faptul că ardeleanul are o tendinţă, ce duce uneori până la rigiditate incomodă, înspre respectul legilor, civile cât şi morale. Ceea ce înaintea unora îl face uşor respectat, dar şi uşor nesuferit.

Am conchide că abundenţa sorbirii din sursa teologică a făcut din intelectualitatea ardeleană un grup uman cu anumite trăsături specifice, nu neapărat superioare altora, ci doar întrucâtva altfel, şi care nu îl diferenţiază şi nu-l

opun tipului naţional român, ci îi completează imaginea de ansamblu.

* şi căsătorit cu o fiică de preot.

UNELE FRĂMÂNTĂRI ÎN BISERICA UNITĂ ÎN ANII PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

Perioadele de criză din societate, care lasă să se întrevadă reaşezarea ei pe alte temelii şi în alte structuri, determină de obicei, la toate nivelurile, tendinţe de reconsiderare a valorilor şi a statutelor comunităţilor şi instituţiilor.

Primul război mondial a fost o asemenea perioadă de criză, confirmată mai ales de schimbările adânci petrecute în anii următori încheierii sale. Dar încă în timpul desfăşurării

tragediei, semnele şi aspiraţiile către schimbări au început a se manifesta.

Nici insula de echilibru şi de pace spirituală care era Biserica Unită din Transilvania, nu s-a putut sustrage de sub efectele evenimentului zguduitor pentru întreaga omenire. A avut să suporte urmări directe: suspiciunea autorităţilor statului austro-ungar faţă de ea, ca şi faţă de toţi românii din monarhie, cu deosebire după intrarea României în război pentru eliberarea Transilvaniei; evacuarea intempestivă a mitropoliei, de la Blaj la Oradea, şi revenirea la reşedinţa tradiţională după aproape un an; cenzură şi alte restricţii de activitate; presiuni spre a o determina să se desolidarizeze de cauza naţională românească,

care n-au putut fi ocolite decât cu multe greutăţi şi riscuri.

Toate aceste împrejurări tulburi au creat o anumită carenţă de autoritate şi de coeziune, în spaţiul căreia şi-au făcut loc expresii ale unor nemulţumiri, ale unor critici şi ale unor cerinţe de reforme în organizarea bisericii. Problemele acestea se mai puseseră şi înainte, dar acum ele au luat un caracter de campanie, li s-a acordat publicitate în coloanele ziarului oficial „Unirea", au fost sprijinite atât de personalităţi de frunte, cât şi de cercuri largi ale preoţimii provinciale.

O chestiune care a mobilizat interesul cercurilor ecleziastice unite a fost reforma consistoarelor, susţinută prin întinse articole de

fond semnate „Alfa" în numerele din 29 şi 30 iunie 1917 ale ziarului „Unirea".

Ele încep prin a constata că în biserica unită nu s-a discutat niciodată sistematic această problemă, deşi „ar fi trebuit văzut de mult că izvorul binelui şi al răului public în biserică rezidă în caracterul fie impecabil, fie defectuos al organelor centrale".[1]

E o aserţiune care anunţă intenţia unei dezbateri tranşante, argumentate în continuare prin deplângerea faptului că în biserica unită nu există un control public, un for de apel, o reprezentanţă de opinie, care să aprobe, să dezaprobe ori să tragă la răspundere organele executive bisericeşti.

Misiunea aceasta, continuă articolul, ar trebui să o îndeplinească un organ bisericesc autonom, de mult aşteptat atât de preoţi cât şi de mireni, dar care nu are perspective a se statornici curând.

Cu atât mai puţin cu cât - şi aici se pune în lumină o altă circumstanţă care a precipitat declanşarea acestei dispute - guvernul pregătea un proiect de autonomie catolică, în prevederile căruia însă biserica unită nu ocupa o poziţie distinctă; adică în cazul legiferării proiectului, autonomia ei se confunda cu a bisericii romano-catolice, fără nici un fel de clauze diferenţiale. Prin urmare - spunea autorul articolului - dacă autonomia distinctă a Bisericii greco-catolice nu

are speranţe a fi obţinută, în schimb reforma consistoarelor (care însemna, în fapt, tot un pas în direcţia unei autonomii interne lărgite) era realizabilă printr-o acţiune proprie a bisericii.

Această reformă, aşa cum rezultă din textul articolului, ar fi trebuit în primul rând să transforme statutul consistoriului, dintr-un organ pur consultativ, de opiniile căruia episcopul ţinea seamă numai după cum considera el potrivit, într-un organ „constituţional" bisericesc, ale cărui hotărâri să fie obligatorii pentru episcop, chiar şi atunci când acestea ar fi fost, eventual, contrare opiniilor sale.

Al doilea punct al reformei preconizate se referea la modul de constituire a consistoarelor. Şi

acesta ar fi trebuit modificat, deoarece dacă ponderea hotărârilor lor ar fi crescut, rezulta de la sine că trebuia să se întărească şi caracterul lor reprezentativ.

În forma existentă atunci, arată articolul, consistorul se compune din canonici şi aşa-numiţii asesori consistoriali. Ambele categorii erau numite sau invitate de episcop să asume demnitatea respectivă, fără ca acesta să fie obligat să se consulte cu cineva asupra persoanelor care le compuneau.

De aceea consistoarele sunt o instituţie formală, în ultimă instanţă toate deciziile revenind episcopului, respective mitropolitului. Aceasta cu toate că la Blaj fusese proclamat, se pare pe timpul

mitropolitului Vancea, un „constituţionalism bisericesc", adică o mai largă competenţă a consistorului în a se exprima. Măsura era însă ineficientă, câtă vreme modul de designare a membrilor acestui corp rămăsese pe mai departe la latitudinea exclusivă a titularului arhiediecezei.

Articolul formulează dezideratul acestui al doilea aspect al reformei în cuvinte neobişnuite de severe: „Vrem să ieşim din atmosfera aceasta astmatică de birocratism, să vedem avânt, întinerire, dar şi pricepere de muncă pe toate terenurile".[2]

De reţinut este şi faptul că „Unirea", un organ de presă oficial care îndeobşte era considerat şi ar fi trebuit să fie moderat,

conformist, invocă drept argumente în această cauză spiritul reformist general, laic, al veacului: „ ... Pentru asigurarea unui viitor, azi neamurile aplică mijloace noi şi îşi creează instituţii noi".[3]

În concluzie, se preconizează ca în consistoare să fie pe viitor reprezentate „toate interesele, în mod vrednic", şi pentru aceasta corpul asesorilor consistoriali să fie ales de cler, de instituţii culturale, de mireni, să aibă un mandat temporar şi să fie răspunzător faţă de cei care l-au ales.[4]

Dezbaterea se aprinde în numărul 38, din 7 iulie 1917, printr-un articol intitulat „La reforma consistorului", semnat „Un preot de la sate". Se declară entuziasmat de ideea reformei, - „cuvânt

nou, magic, mântuitor!" Atacă problema distribuirii parohiilor, afirmând că cele bune se conferă pe sub mână, şi numai cele slabe se publică la concurs. Cere ca la atribuirea tuturor parohiilor vacante să participe reprezentanţii aleşi ai clerului, iar sistemul existent al asesorilor consistoriali să fie desfiinţat, întrucât aceştia se dovedesc „incompetenţi, neinformaţi şi inactivi". Limbajul articolului atinge violenţa, atunci când afirmă, criticând activitatea asesorilor, că „seminarul arhidiecezan rămâne puşcăria de lângă sfânta catedrală".[5] „Nu-i destul - mai exclamă ireverenţios anonimul autor - să ai 6 clase aici, şi 6 ani la Roma: mai trebuie şi calităţi personale probate".

Acest articol a stârnit, cum era de aşteptat, resentimente în cercurile bisericeşti, astfel că „Unirea", în nr. 42 din 21 iulie 1917, încearcă o explicaţie, o atenuare a impresiei create, din care rezultă mai degrabă alăturarea redacţie la ideea reformei, întrucât afirmă că „n-a văzut în opiniile publicate anterior nici o răzvrătire şi nici un amestec în drepturile şi prerogativele episcopale, ci numai exprimarea unor dorinţe justificate". Totuşi, ea declară că nu împărtăşeşte tonul articolului semnat „Un preot de la sate", în care unele stilizări puteau fi mai norocos formulate, altele chiar omise.

Redacţia mai afirmă că „n-a dat importanţă frazeologiei, când era vorba de chestiuni

principiale", căci ea nu poate închide coloanele ziarului în faţa unor curente menite a înviora viaţa publică bisericească.

Ni se pare, din această foarte reticentă retractare, că „Unirea" ocupa în întreaga dezbatere o poziţie de frondă faţă de autoritatea arhidiecezană.

Publicarea de către Zenovie Pâclişanu, în numerele 68 şi 69, din luna septembrie, a unui foarte documentat studiu intitulat „Consistoarele noastre în lumina istoriei", apărut anterior şi în „Cultura Creştină", ne face să credem că reputatul istoric a fost printre iniţiatorii ideii de reformă, deoarece studiul său demonstrează că în biserica unită, cu începere din secolul al XVIII-lea, a avut

loc un proces lent de restrângere a competenţei organelor consultative de pe lângă episcopi şi o creştere a autorităţii exclusive a acestora din urmă.

Rolul lui Pâclişanu e confirmat de concluziile studiului său: să se găsească mijlocul de a se da şi clerului *din afară* rolul cuvenit în conducerea eparhiilor; consistorul să fie format în proporţie de 1/3 din asesori cu mandat limitat în timp, aleşi de cler în sinodul diecezan. Se face aluzie şi la faptul că sinoadele diecezane se ţin prea rar şi se preconizează ca în compunerea sa completă, cu membri numiţi şi aleşi, consistorul să aibă competenţe de a se pronunţa în alegerile de protopopi, viceprotopopi, parohi, şi în anumite

procese ecleziastice, având a-şi ţine şedinţele lunar, sau cel mult la 2 luni o dată.

Ca un ecou la una din propunerile conţinute în studiul lui Zenovie Pâclişanu, în 19 decembrie 1917 „Unirea" publică un apel direct la convocarea unui sinod arhidiecezan, semnalând câteva probleme stringente care ar trebui să stea în atenţia acestuia, şi întrebându-se retoric: „oare n-ar fi vremea ca şi preoţimea să ia parte la rezolvarea lor?"

Articolul argumentează că „alt răsunet ar avea glasul arhiereilor, dacă s-ar vedea că la spatele lor stau
preoţii, cari sunt reprezentanţii naturali ai bisericii şi ai poporului român".[6]

*

* *

Problema unei reforme în biserică a fost pusă şi pe alt plan, după încetarea din viaţă a mitropolitului Victor Mihali, în ianuarie 1918. Pregătirile pentru alegerea viitorului mitropolit au prilejuit pe de o parte meditaţiile fireşti asupra calităţilor morale pe care ar trebui să le întrunească viitorul ales. Dar pe de altă parte - ca un alt semnal de criză internă - pregătirea alegerii a fost punctată cu articole în care persoana mitropolitului defunct şi instituţia mitropolitană erau supuse unor critici neaşteptat de dure.

În numărul din 18 aprilie 1918 al ziarului se recomandă viitorului ales să nu continue regimul antecesorului său, - „duhul mocnit, inaugurat la Blaj, care mai bine de două decenii a

inficiat întreg organismul arhidiecezan. De la mitropolitul Vancea încoace - continuă acelaşi atac postum la adresa lui Victor Mihali - în afară de iscălirea actelor, aproape nimic nu s-a făcut, pentru întinerire şi avânt".[7]

Redacţia, exprimându-şi şi ea poziţia, dar în termeni mai moderaţi, aşteaptă de la viitorul mitropolit să fie om de inimă, să nu stea izolat, ci să îmbrăţişeze întreaga noastră biserică. Să simtă toate bucuriile şi durerile adevărate ale poporului. Să nu fie omul birocratismului, ci să susţină legăturile necesare, şi în sus, şi în jos, la cler şi popor. Averile cele mari ale fondurilor să nu mai fie încuiate cu şapte lacăte, ci să formeze artera principală prin care să pulseze *Blajul cel nou*[s]

„Unirea" este şi în această problemă într-o postură mai de avangardă şi polemizează din nou, ca şi pe tema reformei consistoarelor, cu revista „Cultura Creştină", în acele momente mai conservatoare. Dar ziarul pare a folosi tonul critic şi pentru a putea susţine o revendicare de fond, extrem de importantă. Reluând o temă pusă pe tapet de „Gazeta Transilvaniei" încă de la alegerea anterioară de mitropolit, înainte cu 25 de ani, „Unirea" cere ca biserica să aibă dreptul *să aleagă* direct persoana mitropolitului, şi nu doar un număr de trei candidaţi, din care ministerul cultelor să numească pe unul, după preferinţa sa. Se cere, aşadar, o modificare de procedură care ar

fi însemnat, în cazul acceptării, o consolidare a autonomiei bisericii.

Fără a se pronunţa formal, Zenovie Pâclişanu pledează şi el în acelaşi sens, atunci când îşi încheie un
articol cu sentinţa: „Numai acela poate urca pe tronul mitropolitan, pe care-l vrea clerul".[9]

*

* *

Episoadele pe care le-am descris atestă, fără îndoială, o anumită atmosferă de criză în biserica unită. Dar ele atestă mai ales faptul că această biserică, deşi respectuoasă, în general, faţă de tradiţiile şi normele sale consacrate, şi trecând, în unele etape ale istoriei, prin momente de mare rigiditate, generatoare de fiecare dată de

proteste şi frământări, n-a fost totuşi închisă pentru critici şi dezbateri, n-a fost lipsită de receptivitate faţă de apelurile la înnoire, rostite din interiorul ei.

Credem că a contribuit la această acceptare a deschiderii spre reforme, spre modernizare, creşterea calităţii intelectual-profesionale a clerului însuşi, secondată de dezvoltarea, cam de prin deceniile 1880-1890, a unei intelectualităţi laice unite de înaltă ţinută şi afirmându-şi competenţele şi talentele în multiple direcţii.

Ideile de înnoire, chiar dacă nu înfăptuite de îndată, apăreau cumva ca o prevestire, ca o desfăşurare paralelă cu marea cale a înnoirii

naţionale româneşti, ce avea să fie consfinţită prin actul Unirii politice din 1918.

1 „Unirea", XXVII (1917), nr. 35, p. 1.

2 „Unirea", XXVII (1917), nr. 36, p. 1.

3 *Ibidem,* l.c.

4 *Ibidem,* l.c.

5 „Unirea", XXVIII (1917), nr. 38, p. 1.

6 „Unirea", XXVII (1917), nr. 77, p. 1-2.

7 „Unirea", XXVIII (1918), nr. 25, p. 3.

8 *Idem*, XXVIII (1918), nr. 23, p. 1.

9 „Unirea", XXVIII (1918), nr. 26, p. 1.

PROPAGANDA PENTRU SUPRIMAREA BISERICII GRECO-CATOLICE ÎN ANII 1945-48

Împrejurările suprimării bisericii greco-catolice prin şirul de acţiuni dintre octombrie-decembrie 1948 nu sunt încă elucidate pe de-a-ntregul. Ele se vor lămuri numai dacă vor fi scoase vreodată la lumină documentele provenite de la instituţiile statului, sau de la alte instanţe, în care, în perioada premergătoare lui decembrie 1948, au fost consemnate schimbările de păreri şi propuneri urmate de măsurile privitoare la soarta ce se rezerva bisericii unite.

Ni se pare improbabil să se facă o asemenea amplă dezvăluire. E verosimil că multe

din aceste documente au fost distruse, iar împotriva publicării celor care eventual se mai păstrează sunt coalizate destule interese.

De aceea, în explicarea faptelor respective suntem reduşi la informaţiile tendenţioase, compuse de la nivel oficial, pentru înşelarea opiniei publice, şi la deducţii rezultate din citirea acestora printre rânduri. Astfel de deducţii nu înseamnă, fireşte, certitudini, dar ele ne pot totuşi apropia de adevăr.

Cercetarea informaţiilor ce apar în presa vremii, începând cu anul 1945, este instructivă, întrucât, aşa cum se ştie, după preluarea puterii de către partidul comunist toate ştirile au ajuns sub controlul puterii şi tot ce se publica servea unor

scopuri ale ei. Câtva timp, opinia publică n-a sesizat acest fapt, dar astăzi, oricine îşi dă seama de semnificaţiile minuţios gândite ale celor mai mici amănunte inserate în presă.

Încă la începutul lunii ianuarie 1945 era susţinută justeţea unui decret al regimului antonescian, criticat de către greco-catolici. Decretul în cauză stipulase că în cazul trecerii unei comunităţi la o altă confesiune, întregul ei patrimoniu avea să treacă, împreună cu ea, în beneficiul noii confesiuni. Este semnificativ faptul că în timp ce tot ce se făcuse de către guvernarea antonesciană era taxat drept criminal, nul şi neavenit, tocmai acest decret se bucura, în ianuarie 1945, de o apreciere semi-oficială.

Pentru a-i apăra validitatea se recurgea şi la digresiuni - grăitoare şi ele, ca metodă - constând în atacuri împotriva „catolicismului latifundiar şi încărcat de privilegii în dauna oropsitului << neam schismatic >> de valahi."[1]

Articolul încheie vorbind de „beneficiarii acestui nazism milenaf' [catolicii, N. N.] care nu vor să li se reducă nimic din privilegii. „Dar azi ... deodată cu zorile unei ere cu adevărat democratice, trebuie să se purceadă la o egalitate şi în acest sector ... Epoca de dreptate şi egalitate care începe, să ne aducă o egalitate sinceră şi în situaţiile materiale ale confesiunilor" [„Telegraful Român", nr. 93/1945, nr. 1, p. 3].

Propaganda pregătitoare a loviturii împotriva bisericii unite a continuat prin două procedee corelate: primul, indirect, dar nu fără rost în piesă, a constat în acele declaraţii elogioase la adresa URSS prin care se reliefa comunitatea de credinţă religioasă între poporul român şi cel rus, aceasta fiind un factor de apropiere politică, mai ales fiindcă - după cum constata un remarcabil gânditor al ortodoxiei - biserica se bucura în URSS de un „regim de libertate", fapt constatat de respectiva şi respectabila persoană în cadrul unei călătorii de documentare la faţa locului. [„Telegraful Român", nr. 93/1945, nr. 24-25, din 17 iunie, p. 1-3 sub semnătura lui Dumitru Stăniloaie].

Al doilea procedeu a fost cel direct, al intensificării atacurilor frontale la adresa Sfântului Scaun şi a Uniţilor. Iată unele exemple: „Cine nu ştie că puţin ani înaintea războiului, papa a lansat o categorică enciclică împotriva comunismului. Nu mai departe decât acum câteva zile, Radio Moscova a îndreptat o aspră filipică împotriva Vaticanului, pentru atitudinea lui profascistă şi pentru faptul că în cuprinsul lui se pun la cale toate acţiunile contrare spiritului democratic în mers." [„Telegraful Român", nr. 93/1945, nr. 4, p. 1.].

Un alt exemplu: „Uniţii ... au pierdut forţa armată (?). Le-a rămas numai veninul minciunii. Dar va veni vremea când nu-l vor mai avea nici pe

acela. Căci neamul acesta blând şi omenos nu va putea răbda multă vreme astfel de simbriaşi în sânul lui ... Îi va lepăda de la sine şi se va aduna într-o singură turmă sub cupola de lumină şi adevăr a Bisericii Ortodoxe Române. Securea e la rădăcină, ca să cureţe poporul românesc de vâscul strein ce-i falsifică sufletul." *[Ibidem,* nr. 7 din 11 februarie 1945, p. 1.].

Mai departe: în martie 1945 s-a publicat în presă un lung şir de atacuri împotriva Unirii şi a credinţei greco-catolice, precum şi un articol aparte care afirma în încheiere că dacă Micu Klein ar trăi, el „ar porni în fruntea poporului şi preoţimii să îngenuncheze iarăşi sub bolta de lumină a ortodoxiei româneşti, la altarul neamului. Şi aşa, să

fim iarăşi una, peste toate vijeliile istoriei şi peste toate încercările vieţii."

Şi e citată apoi o cuvântare mai veche, din 1928, a mitropolitului Nicolae Bălan care spusese despre uniţi că: „voi ... cu biserica voastră ... nu sunteţi decât un incident trecător în lunga istorie a poporului român." [„Telegraful Român", nr. 93/1945, nr. 12-13, pp. 1, 3-5, 7].

Aceste atacuri prevesteau trecerea la acţiune împotriva bisericii greco-catolice şi ele ar fi trebuit să o pună în gardă încă de atunci. În loc de aceasta, din partea ei s-au lansat apeluri la unire religioasă sub faldurile catolicismului. Chemările acestea au iritat teribil pe cei ce erau invitaţi să le

dea curs, au servit spre a fi intepretate drept o provocare şi o instigaţie pornită din afară.

Pe neaşteptate, lucrurile au părut însă a se linişti, şi timp cam de doi ani nu se mai întâlnesc asemenea atacuri directe. O explicaţie ipotetică, a acestei schimbări ar fi că întreaga acţiune de suprimare a greco- catolicismului din Europa răsăriteană a fost gândită şi ordonată de Moscova, executată fiind de organele de stat în subordine, după o punere în scenă care se repeta de la un loc la altul. La aceasta au aderat de bună voie, s-au lăsat înşelate, ori au fost silite să participe instituţii şi persoane din biserica ortodoxă, din întreg teritoriul de obedienţă comunistă.

Regimul moscovit, când îşi propunea mai multe acte reprobabile, în diferite locuri, le desfăşura pe rând, deşi după un plan aproape identic, socotind asta drept o probă de subtilă strategie.

Cel de suprimare a greco-catolicismului a avut două obiective: biserica ucraineană şi biserica românească din Ardeal. Propaganda violentă din 1945 pare să arate că, iniţial, acţiunea trebuia să lovească în uniţii din România. Dar Kremlinul a apreciat, probabil, că în 1945 regimul comunist din România, abia instaurat, nu era încă suficient consolidat pentru a fi sigur de succes într-o eventuală confruntare internă. Şi, mai ales, el avea nevoie de recunoaştere internaţională, ceea ce,

înşelând copios puterile occidentale, şi lăsându-se acestea copios înşelate, s-a şi întâmplat, însă numai peste vreun an şi jumătate.

S-a preferat aşadar de către strategii de la Kremlin să dea prima lovitură în Ucraina de Vest, unde organele represive sovietice erau mult mai acasă. E probabil că încetarea sau slăbirea temporară a campaniei anticatolice în România a fost o măsură tactică, în aşteptarea de a se consuma agresiunea împotriva uniţilor ucraineni. Ea trebuia neapărat săvârşită în 1946, fiindcă atunci se împlineau 350 de ani de la unirea religioasă de la Brest, iar stalinismul agrea asemenea aniversări pentru a-şi pune în aplicare

felurite uneltiri, crezând că astfel manipularea opiniei publice devine mai credibilă.

Este edificatoare urmărirea scenariului după care a decurs suprimarea bisericii unite ucrainene. La 20 februarie 1946 un grup de clerici din rândurile acesteia (sau pretinşi astfel ...) au prezentat mitropoliei Kievului un act prin care se exprima dorinţa întoarcerii la ortodoxie. Dându-se curs neîntârziat acestei „dorinţe", în zilele de 8-10 martie s-a organizat la Lvov (Lemberg) un mare sobor care a hotărât să-i reprimească întru credinţa pravoslavnică pe fraţii ce rătăceau de 350 de ani în bezna catolicismului. Când au aflat că li se împlineşte dorinţa, aceştia au vărsat, acolo pe loc, lacrimi de bucurie. Hotărârea soborului a fost

acceptată şi înarticulată de mitropolia Kievului, iar guvernul sovietic al Ucrainei a adoptat justele măsuri administrative cerute de împrejurări.

Articolul care relatează evenimentul se încheia astfel: „Va avea oare parte şi poporul nostru de o asemenea bucurie? Convingerea noastră este că da, chiar dacă ar fi să aşteptăm până la 7 octombrie 1948, când se împlinesc 250 de ani de la actul unirii de la Bălgrad."

Ce concluzie se poate trage din succesiunea rapidă a evenimentelor descrise? Se observă limpede că în Ucraina s-a petrecut, punct cu punct, scenariul care avea să fie jucat în Transilvania, între octombrie-decembrie 1948, şi pe care articolul de mai sus îl prezicea fără nici o

jenă. Asemănarea până în amănunte ne determină să afirmăm că ambele acţiuni au avut o sursă comună, şi aceasta se identifică în ordinele guvernului sovietic. Dacă n-ar fi fost iniţiate după acelaşi plan şi coordonate de un centru unic, ele n-ar fi putut realiza o asemenea coincidenţă în vorbe, în înscenări şi în fapte.

După consumarea tragediei uniţilor ucraineni, considerată, desigur, un mare succes, propaganda pregătitoare suprimării bisericii unite din Ardeal a fost reluată. Venea rândul celui de-al doilea „duşman" ...

În aprilie 1948 a apărut o rău prevestitoare modificare a legii cultelor, prin care se instituia obligativitatea inventarierii tuturor bunurilor

mobile şi imobile ce constituiau patrimoniul fiecărui cult în parte. Datele trebuiau comunicate degrabă Ministerului Cultelor, pentru ca acesta să-şi poată exercita „dreptul de verificare şi control." [„Telegraful Român", nr. 96/1948, nr. 3-4, din 16 aprilie 1948, p. 2].

Ofensiva propriu-zisă a fost declanşată de mitropolitul Nicolae Blan, prin cuvântarea rostită la Blaj, la centenarul revoluţiei de la 1848. În urma acesteia, ceea ce era în pregătire devenea evident. Mitropolitul vorbise în termeni categorici de necesitatea unităţii bisericeşti, declarându-o un imperativ al deplinei unităţi naţionale.[2] El argumentase, falacios, că Habsburgii, nemaiavând putere asupra noastră [Ce descoperire, în anul

1948! ... N.N.], nu ne mai pot împiedica de a ne readuce iarăşi pe toţi la un loc.

Şi încheia cu chemarea: „Întoarceţi-vă acasă!", care avea să devină sloganul mereu repetat în acele luni şi zile de tristă aducere aminte, pe când cuvântarea în întregime a fost popularizată şi elogiată ca fiind „pe linia de cugetare şi simţire a conducătorilor revoluţionari de la 1848 şi a zecilor de mii de ţărani români" ... [„Telegraful Român", nr. 96/1948, nr. 9-10, p. 3-4].

Un discurs şi mai categoric a rostit patriarhul Iustinian Marina, cu prilejul instalării sale, în iunie 1948. El a vorbit, cu un vocabular întru totul împrumutat clişeelor propagandei comuniste, de „ultimele zvârcoliri ale cezaro-

papismului, instrument al noilor imperialişti, de a menţine dezbinarea între fraţi, de a folosi clerul bisericii greco-catolice ca instrument de slujire a scopului lor de dominaţie, [acest cler fiind] singura lor nădejde, întrucât poporul greco-catolic este alături de întregul nostru neam". Patriarhul exulta, amintind abdicarea „ultimului stâlp
al cezaro-papismului şi imperialismului în aceste
locuri, ultimul Hohenzollern" .....
[„Telegraful Român", nr.
96/1948, nr. 11-12, p. 2].

În august 1948 a urmat denunţarea Concordatului cu Roma, apoi noua lege a cultelor, despre care ziarul „Telegraful român" afirmă că n-a mai fost elaborată şi promulgată în condiţii

umilitoare, ci în deplină libertate faţă de o satrapie ca acea a Vaticanului". [96/1948, nr. 21-22, p. 1]. În fine, legea învăţământului, în comentariul căreia aceeaşi foaie acceptă suprimarea şcolilor confesionale, laicizarea învăţământului, deplasarea accentului pe învăţământul de tip practic, prin care se vor mai pune limite celui teoretic, fabricant de „ciupercărie intelectuală". Se acceptă de asemenea încetarea predării religiei în şcoli, mai ales că - spune articolul respectiv - „aşa cum se preda, era şi inutilă". [96/1948, nr. 23-24, din 5 septembrie 1948, p. 1]

Prin rândurile de faţă, având în aparenţă accente aspre, n-am voit să acuzăm pe nimeni pentru cele petrecute, în afară de regimul stalinist

şi de acoliţii săi de atunci din fruntea statului român. Am constatat, am consemnat şi interpretat fără prejudecăţi datele ce au ajuns la cunoştinţa publică, într-o versiune inspirată de oficialităţi, între anii 1945-1948.

Nu voim să acuzăm pe nimeni, deoarece avem convingerea că trebuie să ne apropiem de depăşirea resentimentelor acumulate în trecut, oricâte urme dureroase au lăsat acestea.

După cum a reieşit mai sus, biserica ortodoxă - prin unele persoane - a acceptat şi salutat actul din 1948[3]; în parte a fost indusă în eroare pentru a socoti că săvârşeşte un lucru de folos credinţei sale şi neamului; la această poziţie au împins-o atât propaganda obtuză şi prelungită

din interiorul ei timp de peste două secole, cât şi aceea, nu lipsită de rafinament, în care ea s-a lăsat prinsă de autoritatea statului, dirijată de diabolica maşinărie ideologică sovietică, în anii 1945-1948. În fine, o parte iarăşi însemnată a aceleiaşi biserici a fost silită prin diferite metode, de aceiaşi factori, să accepte rolul nefast pe care l-a jucat.

Crezând în împlinirea dezideratului - legitim din punctul ei de vedere - al restabilirii unităţii religioase a românilor, ierarhia superioară a bisericii ortodoxe s-a complăcut în iluzia că întreaga acţiune se va desfăşura fără frământări prea mari. Nu s-a aşteptat la amploarea şi la dârzenia rezistenţei şi nici la reacţia de extremă brutalitate a autorităţilor statului. A fost împinsă

astfel a se asocia acesteia, prinsă fiind în cursa unui joc din care nu mai putea ieşi fără mare primejdie, fiindcă, după normele regimului, cel ce dădea înapoi, sau schiţa un gest de indulgenţă pentru un acuzat, era de îndată asimilat cu acesta.

Din punctul de vedere a ceea ce ar fi trebuit să fie solidaritatea creştină, păşirea ierarhiei ortodoxe împotriva unei alte biserici creştine a fost o eroare de principiu.

Aşa cum au fost instrumentate şi cum au decurs, evenimentele din octombrie-decembrie 1948 au avut semnificaţia cea mai gravă nu doar în tragedia bisericii greco-catolice. Ele au constituit o tragedie naţională, care n-a lovit numai în victime ci, într-un anume fel şi în executanţi şi beneficiari.

[1] Până la reformele lui Cuza, în vechea România numai mănăstirile, închinate sau nu, deţineau 24,6 % din fondul funciar al ţării, procent care se adăuga cel în proprietatea sau posesia instituţiilor bisericeşti obişnuite. Prin urmare, nu numai catolicismul a fost latifundiar .

2 Permanenta confuzie din partea ortodoxismului între confesiune şi naţiune, obligate - în concepţia sa - să fie identice.

3 Pe care l-a sărbătorit solemn şi în 1998.

NA ŢIONALITA TE ŞI APARTENENŢĂ CONFESIONALĂ

Pare de neînţeles că raportul dintre apartenenţa cetăţeanului la o naţionalitate, şi în acelaşi timp la o confesiune, mai poate suscita discuţii. Cu atât mai mult cu cât acestea sunt reactualizate reclamându-se străvechi tradiţii creştine, deşi mărturisirea credinţei creştine în cadrul oricăreia din confesiunile sale n-a fost niciodată corelată cu categoriile social-politice de naţiune sau naţionalitate.

Prin îndemnurile lui Isus şi prin acţiunea apostolilor, creştinismul a devenit o religie cu ineluctabilă vocaţie universalistă. În timpul cam de o mie de ani de după jertfa pe cruce a

Mântuitorului, „toate neamurile" Europei (iniţial şi ale Orientului Apropiat), cu neînsemnate excepţii, au fost încreştinate. În tot acest interval, bătrânul continent a văzut în cuprinsul său învălmăşire de etnii nenumărate. Faţă de nici una biserica n-a manifestat o exclusivă preferinţă, sau reacţie de respingere, altfel decât din considerente legate de existenţa ei, ca instituţie.

Atunci când, în interiorul bisericii, au apărut confesiunile, mai întâi cele două mari - de obedienţă romană şi constantinopolitană - apoi cele din cadrul mişcărilor de Reformă din secolul al XVI-lea, - luteranismul, calvinismul, anglicanismul etc. - acestea, şi altele mai mărunte, nu s-au creat pe bază de deosebiri etnice bine

definite. De altminteri, până în secolul al XVI-lea nici n-au existat naţiuni şi naţionalităţi, în sens modern. Catolicitatea romană şi ortodoxia răsăriteană n-au exprimat în perioada săvârşirii schismei dintre ele o delimitare între - să spunem - italieni şi greci. Ambele au întrunit sub oblăduirea lor spirituală o pluralitate de etnii, atât occidentale cât şi orientale.

Ortodoxia şi-a creat, prin autocefalie, o structură acomodată câte unui popor şi statului acestuia. A fost consecinţa unor evenimente istorice. În secolul al VII-lea, centrele de înaltă autoritate religioasă din Orient - patriarhiile din Ierusalim, Alexandria şi Antiohia - au căzut în sfera dominaţiei musulmano-arabe. Ceea ce a întărit

mult poziţia patriarhiei de la Constantinopol, sprijinită activ şi de autoritatea imperială bizantină. Dar în 1453 şi această ultimă veche patriarhie răsăriteană a ajuns sub stăpânire otomană, fiind astfel în dificultate de a-şi mai exercita autoritatea spirituală asupra bisericii orientale. În aceste condiţii, a fost o consecinţă logică şi necesară faptul că biserica ortodoxă a tins către autocefalie etno-statală, ca spre forma posibilă şi eficientă a organizării sale.

Dar ea nu are de ce să aşeze în prim-plan această realitate rezultată din considerente practice, în condiţii istorico-politice determinate. Sub raport dogmatic - şi acest fapt contează - ortodoxia nu este „naţională", nu este un agregat

de unităţi ecleziastice „naţionale". În pofida aparenţelor, este, în fond, una, pe deasupra limitelor de organizare statală, create din alte necesităţi decât ale credinţei. În ultimă instanţă, şi ea rămâne o biserică plurinaţională suprastatală, universalistă în planul esenţial, al credinţei, al doctrinei.

Dacă examinăm confesiunile apărute în mişcarea de Reformă, vom constata nişte fapte evidente: toate au apărut într-un anumit spaţiu „naţional", dar niciuna nu a rămas între limitele acestuia. Luteranismul a fost adoptat de o parte din germani, din elveţieni, din olandezi, din finlandezi, din populaţia unora din ţările baltice, de danezi, suedezi şi norvegieni.

Calvinismul s-a răspândit printre elveţieni (din mijlocul cărora a pornit), francezi, englezi şi scoţieni, olandezi, o mică parte dintre germani şi polonezi şi printre numeroşi maghiari.

Antitrinitarienii sau unitarienii, avându-i ca întemeietori ai confesiunii lor pe doi fraţi italieni, s-au fixat ca o minoritate confesională în Anglia, Polonia şi Transilvania.[1]

Aşadar, nicăieri şi niciodată confesiunea nu a apărut corelată cu factorul etnic, naţional. Dacă ar părea cuiva că prin anglicanism s-a exprimat în Anglia un specific naţional, impresia se risipeşte la prima cercetare avizată a genezei acestei confesiuni. Când a denunţat legătura bisericii engleze cu Roma, regele Henric al VIII- lea n-a

pornit acest pas pentru a satisface un interes superior de stat. A acţionat din motive personale, pe care el, şi, ulterior, urmaşii săi la tron, le-au convertit în raţiuni de stat şi s-au complăcut în a le prezenta ca atare. Ceea ce nu va împiedică după scurtă vreme calvinismul (răspândit în Scoţia şi Anglia sub numele de prezbiterianism şi puritanism) să zdruncine din temelii această biserică anglicană.[2]

Să aducem însă argumentaţia şi pe alt teren decât al istoriei.

Credinţa este o atitudine spirituală care vizează transcendentul, vrea să instituie un dialog şi o comuniune sufletească a omului cu Divinitatea. În forma ei veritabilă, ea nu este şi nu ar trebui să

fie influenţată de nici un considerent „lumesc". Alegerea acestei căi a credinţei are un caracter liber, necondiţionat, strict interior omului. Pentru cel sincer pătruns de sentimentul credinţei, aceasta, împreună cu formele sale instituţionalizate - confesiunea, biserica etc. - sunt fapte şi obligaţii superioare celor instituite de voinţa omenească şi de puterile lumeşti: pentru credinţă, el este gata să le înfrunte pe acestea, chiar cu preţul sacrificiului de sine.

Naţiunea, naţionalitatea, sunt produse ale dezvoltării istorice real-concrete; au rădăcini biologice, economice, sociale, intelectuale. Oricât de sublim şi de sublimat ar fi, în vremurile moderne, sentimentul naţional, el exprimă

apartenenţa individului la o comunitate de sorginte şi de structură imanent-umană. Solidaritatea cu ea este perfect legitimă, dar ea nici nu se confundă, nici nu se opune credinţei: fiindcă sunt categorii sufleteşti-mentale situate pe planuri diferite ale spiritualităţii. Într-o societate bine întocmită, cultă, condusă de oameni normali, niciodată nu se va pretinde cetăţeanului loial (ba chiar niciunuia) să săvârşească ceva împotriva conştiinţei sale de om al credinţei. Ar fi un atentat la libertatea omului.

La fel, nici instituţiile bisericeşti nu se vor împotrivi simţirii naţionale, şi se vor feri să o jignească. Chiar dacă diverse, - naţiunea şi credinţa sunt categorii coexistente, conciliabile, după cum o dovedeşte existenţa actuală a tuturor

statelor civilizate şi oprobriul cu care opinia publică acoperă excepţiile de la această regulă.

Astfel stând faptele, să ne întrebăm: ce se realizează prin sintagma „biserică naţională", reclamată de biserica ortodoxă română ca titlu în exclusivitate?

În primul rând, expresia este *fundamental* incorectă, deoarece, cum demonstrează toată istoria bisericii universale, nici o biserică, nici o confesiune creştină, nu poate revendica epitetul de „naţională", altfel decât forţat, eventual la modul figurat.

În al doilea rând, ea este incorectă *din punct de vedere politic,* fiindcă nu toţi românii sunt ortodocşi. Majoritatea lor da, însă o parte sunt

greco-catolici şi romano-catolici - în cazuri izolate şi de alte confesiuni - iar dacă n-ar fi fost persecuţia din 1948, confesiunile neortodoxe în rândul etnicilor români ar însuma cam 15 %.

Oare românii de altă religie decât cea ortodoxă nu fac parte din comunitatea naţională, fiindcă aparţin unor biserici „ne-naţionale?"

Se doreşte poate obţinerea unei simple recunoaşteri onorifice, neurmate de nici un privilegiu? Ar fi de mirare, şi ar fi perfect inutil, fiindcă prestigiul unei biserici nu creşte prin adaos de epitete ornante.

Nu e oportun să faci pe cineva să se simtă exclus din vreuna din comunităţile cu care s-a identificat de sute şi de mii de ani, insinuând

formule aparent banale, dar care în ultimă instanţă se dovedesc şi se resimt ca discriminatorii.

Tot acest „imbroglio" e incitat gratuit, prin confuzia voită între categorii sociale, afective şi mentale diferite: naţiunea şi confesiunea, nelăsate să convieţuiască în pace şi respect reciproc.

Spus pe înţelesul tuturor: poţi fi un bun fiu al oricărei confesiuni, indiferent de ce naţiune eşti; poţi fi adevărat şi bun român, indiferent cărei confesiuni aparţii.

În ambele ipostaze, convingerea sinceră şi profundă e hotărâtoare, pe deasupra nuanţelor etnice sau confesionale.

1N-ar fi concludent să ne ocupăm de confesiuni cu totul mărunte, şi nici de proliferarea

acestora după „diaspora" europeană în alte continente.

2După o statistică relativ recentă, în Marea Britanie (deci Anglia, Scoţia, Wales şi Irlanda de Nord) 55 % din populaţie este anglicană, restul alţi protestanţi, catolici şi diverse confesiuni minore.

TRANSILVANIA LA RĂSCRUCE

LITERATURA ARDELEANĂ ŞI IDEALUL UNIRII

Dezvoltarea conştiinţei naţionale şi cristalizarea idealului unităţii politice a întregii naţiuni române sunt teme dezbătute intens, de multă vreme, de către ştiinţele consacrate fenomenelor social-politice, în frunte cu istoriografia.

Pe parcursul acestor dezbateri s-a alunecat spre unele exagerări, pe de o parte în sensul anticipării momentului istoric al apariţiei acestor două elemente fundamentale din mentalitatea noastră colectivă modernă, iar pe de altă parte în acela de a le considera cu precădere spontane,

pornite din straturile largi şi adânci ale poporului, şi îmbrăţişate timpuriu de aceste straturi.

Astfel de reprezentări ale proceselor respective nu sunt a se dezminţi, ci doar a se corecta. Deşi există şi opinia contrară, cu argumente ce merită luate în considerare, în ce ne priveşte suntem de părere că, în afara unor germeni, valorile intelectuale şi sentimentale ale ideii şi idealului naţional nu se elaborează iniţial pe o bază largă, nu pornesc de jos, ci de la vârf, sunt opera unei elite spirituale avansate. Din focarul acesteia, ele iradiază şi sunt asimilate în cercuri tot mai întinse ale poporului, prin instrucţiune, lectură, comunicare şi propagandă orală, sau sub impactul unor evenimente dramatice, cum a fost,

de exemplu, revoluţia din 1848. În cursul acesteia numeroşi indivizi s-au confruntat direct cu situaţii revelatoare, care I-au obligat a-şi gândi existenţa colectivă într-o nouă perspectivă. „Patriotismul se învaţă" - a fost sentinţa unui specialist al problemei, în concluzia studierii genezei fenomenului.

Elita intelectuală la nivelul căreia se elaborează acest nou univers de idei şi de sentimente în trăirea poporului se afirmă cu deosebire pe tărâm politic şi cultural. În cadrul celui de-al doilea se formează o literatură militantă, care dezvoltă pas cu pas temele predilecte ale ideii naţionale: dragostea de ţară, de pământul natal, solidaritate sufletească, slăvirea

trecutului comun de suferinţe şi de glorie, virtuţile colective, dragostea şi dorinţa de libertate, de independenţă, de unire a celor de-o limbă, proiecţia unui viitor fericit pentru poporul ce tinde să-şi realizeze aceste deziderate.

Funcţia trezirii şi dezvoltării conştiinţei propriului destin a împlinit-o, la românii ardeleni, ca şi la alte popoare, literatura, şi în primul rând poezia - gen în cuprinsul căruia sonoritatea verbală, înclinaţia spre retorică, abundenţa utilizării imaginilor şi a hiperbolelor se recomandau pentru a crea o atmosferă emoţională în jurul temelor sale.

Vom evoca, mai spre final, opera unor mari poeţi de la începutul secolului nostru, în care

idealul patriotic panromâneasc al ardelenilor a ajuns la expresia lui cea mai înaltă. Literatura română ardeleană n-a însemnat însă numai câteva personalităţi de mare talent - un Coşbuc, un Iosif, un Goga. Pe toată durata secolului al XIX-lea ea s-a exersat în producţii poetice. E drept că, în majoritatea lor, au fost modeste ca valoare, unele atrăgându-şi fulgerele criticii lui Titu Maiorescu, cărora George Bariţiu le-a răspuns, argumentând împotriva mentorului implacabil al „Junimii" că intelectualii ardeleni sunt şi au datoria de a fi în primul rând luptători pentru cauza poporului, pentru cauza naţională. Ceea ce se impune în primul plan talentului lor este *mesajul,* mobilizarea

conştiinţelor: ei nu au răgazul cizelării estetice a versurilor.

Argumentul nu era decât parţial convingător. E adevărat că poezia patriotico-naţională este un gen dificil, pândit de primejdia banalităţii grandilocvente, dar faptul nu constituie o scuză, fiindcă s-au evidenţiat în poezia patriotică destui poeţi care au ştiut face să fuzioneze mesajul politico-naţional cu realizarea sa artistică.

În cazul nostru, producţiile despre care ne-am propus a scrie trebuie acceptate cu indulgenţă, cu oarecare duioşie, ca pe nişte primi paşi şovăielnici ai unui copil, sau ca primele cugetări îndrăzneţe, avântate, ale unui adolescent.

Ioan Budai-Deleanu a fost calificat de unii istorici literari drept cel mai mare poet epic al literaturii române din Transilvania.

Cunoscuta sa epopee, *Ţiganiada,* cuprinde numai câteva expresii izolate, aducătoare aminte de un sentiment patriotic incipient.

În vreo două cânturi revine sintagma „iubita ţară" sau „draga ţară".

În cântul al VII-lea se află un elogiu al vitejiei în luptă şi o lamentare pentru soarta grea a poporului şi a
ţării:

„O neamul meu, de tot ovilit
/înjosit/"

sau

„Şi tu gemi, supusă Muntenie" Despre cetăţeanul unei republici, poetul spune că: „Lui îi e patria ca dulcea mamă." Sentimentul patriotic e exprimat în chipul cel mai eficient în câteva versuri din finalul poemului ... „Şi dacă-i hotărât din vecie, Patria să cază fără vină, Aceeaşi soartă şi a noastră să fie: Un mormânt ne astupe şi o ţărână Vrăjmaşului alta nu rămână Decât pământul şi slava română." Tot la începutul secolului al XIX-lea bănăţeanul Dimitrie Ţichindeal traducea şi adapta, pentru înţelegerea cititorului român, fabulele luministului sârb Dositei Obradovici. Printre rândurile acestor istorioare moralizatoare el ia apărarea românilor, calomniaţi

de alte neamuri, şi strecoară accente de mândrie naţională:

„Unii zic că românul fuge de starea ostăşească: fuge, vezi bine, că nimeni nu l-a învăţat a preţui binele patriei; însă tot sunt la oaste mulţi români, care sunt bune şi alese cătane." Este tema virtuţilor ostăşeşti, care va străbate, cu ecouri adânci, istoriografia şi literatura romantică şi care, în fapt, n-a încetat nici astăzi.

Cunoscut pentru îndelungata sa activitate de redactor al „Gazetei de Transilvania", Iacob Mureşianu, vărul lui Andrei, a avut şi încercări poetice, mărturisind atât bunele intenţii, cât şi defectele începuturilor şi ale unui talent modest. O poezia a sa, „Orfelinul", la lectura căreia se pare

că, în timpul de demult, au curs ceva lacrimi, dezvoltă tema - frecventă în romantism - a sacrificiului în luptă, punând mai presus de toate binele naţiunii:

„Când tatăl meu, cu fruntea în creţe
strâns tăiată: Ascultă, dragă-mi zise
- eu astăzi plec să mor, Să mor,
numai naţiunea să-mi fie liberată!

Ascultă,-mi zise aspru: eu merg la bătălie,
Duşmanul limbii noastre, tiranul, taie tot! Ah!
Astăzi mor mai bine, decât iar în sclavie Să-ţi duci
şi tu viaţa, române strănepot!" Sunt versuri melodramatice, care astăzi nu s-ar mai putea nici compune, nici gusta. Dar ele se adresau unui public până atunci neştiutor de politică. Mesajul lor

trebuia formulat în termenii unei terapii de şoc.

Evident, în mare măsură aceste formule declamatoare erau şi produsul unei încă reduse dezvoltări a mijloacelor de exprimare poetică.

Cea mai cunoscută şi mai reuşită creaţie poetică a unui ardelean, mai înainte de generaţia Coşbuc-Goga, a fost, indiscutabil, „Răsunetul" lui Andrei Mureşianu.

Ritmul solemn, amplitudinea perioadei acestor versuri, imaginile avântate şi relativ puţinele lor imperfecţiuni formale generează receptarea cu un fior interior a mesajului lor sobru şi puternic. Parcurgând toate temele crezului naţional - grandoarea istoriei, numărul şi eroismul

românilor - poemul conţine cele dintâi referiri explicite la unitate, atunci când deplânge:

„Oarba neunire la Milcov şi Carpaţi"

şi adresează apelul înflăcărat:

„

R

o

m

â

n

i

d

i

n

p
a
t
r
u

u
n
g
h
i
u
r
i

!

A
c
u
m
,

o
r
i

n
i
c

i
o
d
a
t
ă
,

U
n
i
ţ
i
-
v

ă

î
n

c
u
g
e
t
,

u
n
i

ţ
i
-
v
ă
-
n

s
i
m
ţ
i
r
i

!

"

La o poezie a sa, mai puţin cunoscută, intitulată „Glasul unui român", Andrei Mureşianu a pus acest moto semnificativ pentru starea de spirit a poporului român: „Toţi oamenii au o patrie, numai eu nu am."

Vehicularea idealului naţional s-a desfăşurat în secolul trecut, aşa după cum e cunoscut, în relaţie apropiată cu idealurile democratice. Stat naţional, în viziunea de atunci, însemna un act de justiţie, de care aveau să se împărtăşească, pe toate planurile, toţi cetăţenii. Talentatul scriitor şi memorialist Ioan Codru Drăguşanu, într-un capitol din opera sa „Călătoriile

unui român transilvan în ţară şi străinătate", devenită populară sub titlul „Peregrinul transilvan", a dat expresie acestei îngemănări dintre idealul naţional şi cel democratic într-o suită de aforisme surprinzător de moderne. „Unde nu e stat naţional, nu e naţiune" - scrie el, debutând cu o sentinţă tranşantă, deşi, în fapt, discutabilă. „Unde nu e guvern popular, statul e himeră naţională, iar naţiunea - un aglomerat de indivizi /numai/ cu oarecari particularităţi omogene."

Ş i continuă:

„O adevărată naţiune e numai acolo unde poporul e bine reprezentat prin guvernul său: e acolo unde toate simţurile, toate puterile şi toate lucrările ţintesc spre unul şi acelaşi scop: vaza şi

reputaţia, respectul şi gloria poporului în afară, bunăstarea şi mulţumirea fiecărei clase, a fiecărui individ înăuntru ."

Autorul citat dezvoltă, aşadar, o apologie a statului naţional, a statului unitar şi democratic.

Prezenţa idealului unităţii naţionale în literatura ardeleană s-a conturat mai desluşit în perioada 18591877 şi, bineînţeles, în deceniile următoare.

Fiindcă între limitele anilor menţionaţi s-a format o România, spre care se puteau îndrepta corect dorinţele de unire ale ardelenilor, iar această România a devenit independentă, fapt care dădea şi mai multă justificare aceloraşi dorinţe de unire politică.

Încă înainte cu câţiva ani de unirea principatelor, folcloristul Atanasie Marienescu, într-o poezie stângace, intitulată „Poetul şi muza română", zugrăvea perspectiva unei ţări întinse pentru naţia română, o patrie puternică, înălţată prin victorii la mărire eternă, populată cu eroi, înfrăţiţi între ei şi uniţi în lupte.

Originar din Oltenia şi strămutat în câmpia Aradului, devenit redactor la ziarul „Albina" din Pesta, poetul Iulian Grozescu, un talent promiţător, dar stins din viaţă la numai 33 de ani, înscria acest catren în poezia intitulată „Dor de libertate":

„Fraţi cu fraţi într-o unire
P
e

n
t
r
u

ţ
a
r
ă

s
ă

l
u

c
r
ă
m
,

C
u

c
o
r
o
a
n

ă

d
e

m
ă
r
i
r
e

Fruntea ei să-nconjurăm."

Se observă cum termenul de ţară, fără a fi explicitat, designează de-acum, ca şi la Atanasie Marienescu, *altă* ţară decât Austria sau Ungaria în

care trăiau românii ardeleni: descrierile ei, gesturile ce i se adresează sunt în mod evident ale unei ţări proprii visate, ale ţării a românilor.

Numeroase poezii au fost inspirate ardelenilor de războiul de independenţă din 1877-1878. Nereuşite în comparaţie cu ale lui Alecsandri, câteva s-au datorat lui Zaharia Boiu, profesor la Sibiu şi redactor la revista „Transilvania". Iosif Vulcan, plecând de la apelul foarte util, însă prozaic din punct de vedere literar, al colectelor pentru ostaşii români, se avânta într-o peroraţie în subtextul căreia se descifra gândul unităţii naţionale: „Căci suntem de voi departe,
Fraţi de dincolo de Carpaţi, Însă-n orişicare parte
Vă iubim ca nişte fraţi. Şi-n iubirea cea frăţească

Noi nutrim un vis sublim: Nu-i putere să ne-
oprească Ce în inimă simţim!"

Prolificul şi longevivul scriitor Petre Dulfu (a trăit 97 de ani), originar din părţile Sălajului şi Sătmarului, dar stabilit în România, omagia pe eroii căzuţi în acelaşi război, scriind că: „Din a lor cenuşe curând o să renască, cereasca libertate - unind pe fraţi cu fraţi."

O victimă, nu tocmai nevinovată, a acerbelor critici ale lui Titu Maiorescu, a fost bihoreanul Iustin Popfiu. Păcătuind şi el prin retorism facil, a dedicat unele poezii ale sale evenimentelor de dincolo de Carpaţi, dintre 1859-1863, şi a evidenţiat ecoul lor în rândul românilor ardeleni. Invocă Divinitatea să asculte suspinele

amare ale patriei române şi să o ajute ca „în braţu-i veştezit" să renască viaţa, astfel ca lumea „să vadă cu mirare, o nouă România, sub scutul său mărit!"

O odă tunătoare scrisă la 24 ianuarie 1862, spre a aniversa Unirea Principatelor, se întreabă, iarăşi cu certe subînţelesuri:

„
C
e
-
n
s
e
a
m

n
ă

a
c
e
l

c
â
n
t
e
c

s
o
l
e
m
n
,

d
e

b
u
c
u

r
i
e
,

C
e

u
m
p
l
e
-
a

t
a
l
e

p
l
a
i
u
r
i
,

f
r
u
m
o
a
s
ă

R
o
m
â
n
i

e
?

C
e

c
a

u
n

f
u
l

g
e
r

t
r
e
c
e

d
i
n
c
o

a
c
e

d
e

C
a
r
p
a
ţ
i

Şi afl ă un răsu

n
e
t

l
a

f
r
a
ţ
i
i

d

e
p
ă
r
t
a
ţ
i
?
"

Puţini sunt probabil aceia care, neavizaţi, ar bănui sub numele de familie al lui Ioan Scipione Bădescu pe un ardelean născut la poalele Meseşului, nu departe de Sânmihaiul Almaşului. Şi poate că tot nu prea mulţi sunt cei care-l cunosc pe

acest ardelean strămutat şi el în vechea ţară, ca autor al marşului care începe cu cuvintele „Trompetele răsună în munţi şi pe câmpii" şi conţine versurile mobilizatoare: „Un dor pe toţi îi poartă: să-şi vază iar moşia *Unită, mare,* mândră ... Trăiască România."

Sunt de reţinut, evident, epitetele: *Unită, mare,* care se vor alătura în permanenţă imaginii României de la 1918.

Şi era pe la 1880 când, la Viena, la un concurs al societăţii „România Junǎ", foarte tânărul pe atunci Andrei Bârseanu, a scris imnul „Pe-al nostru steag a scris unire", curând pus pe note de Ciprian Porumbescu.

Criticul atât de exigent şi nu prea concesiv faţă de acest gen de creaţie poetică, George Călinescu, nu s-a putut abţine să nu numească marşul astăzi ostracizat al lui Şt. O. Iosif, „La arme!" - „o Marsilieză română, cu vibraţie proprie, independentă de vreun miraj muzical". Şi cita, printre altele, versurile: „Şi-i scris în cartea celor viitoare Că va să vină ceasul preamărit Când mândru străluci-va-ntre popoare, Ca soarele, aici în Răsărit!"

Mai erau doar cinci ani până când profeţia avea să se împlinească, deşi, mai apoi, această

strălucire avea să se întunece de câteva ori, sub câte un nor tragic.

În literatura română ardeleană, poezia lui Octavian Goga a constituit o realizare rar întâlnită şi egalată în oricare literatură. Ea a însemnat convertirea tendinţei naţionale în poezie pură, cea dintâi rămânând totuşi vibrantă, perceptibilă. O poezie simbolică, pe nicăieri declarativă (până la „Cântecele fără ţară"), o poezie în care apelul la revoltă, la luptă, nu se exprimă printr-un strigăt, ci îşi soarbe seva emoţională din amărăciunea ancestrală a bocetului popular.

Ambianţa românească ardeleană devine sub pana lui Goga - scria acelaşi Călinescu - „un Purgatoriu în care se petrec evenimente

procesionale, în care lumea jeleşte misterios, împinsă de o putere nerevelabilă, cu sentimentul unei catastrofe universale.

De ce cresc aici numai flori, şi câmpii sunt de inutilă mătase? De ce - se întreabă criticul - tot norodul cântă coral, şi - adăugăm noi - adună audienţă de privighetori din alte ţări? De ce apele au grai? De ce bocesc toţi, ca-ntr-un apocalips? Pentru ce această tulburătoare ceremonie?

Mişcarea poeziei e dantescă şi jalea a
rămas pură, desfăcută de conţinutul
politic."

Şi totuşi, acesta fiind miracolul ei, poezia lui Goga deşi realizată ca act artistic pur, rămâne cea mai global şi mai consecvent *mesianică* poezie

din literatura noastră. I s-a prezis, grăbit, că îşi va pierde actualitatea şi forţa, o dată împlinit idealul pe care-l invocă. Prezicere neconfirmată. Recitească oricine, astăzi, aceste versuri, şi cutremurarea lor o va simţi la fel ca înaintaşii noştri, înainte cu peste nouă decenii, când volumul intitulat simplu „Poezii", a însemnat, după momentul Eminescu, al doilea eveniment incendiar al conştiinţei identităţii neamului, a destinului său, a geniului său, a sensibilităţii sale artistice.

E o poezie care a încununat contribuţia literaturii ardelene la idealul naţional.

Dar această literatură, pornind de la opera istorică a Şcolii Ardelene, s-a desfăşurat, având în faţa ochilor acelaşi ţel, pe tot parcursul secolului al

XIX-lea. Să nu zâmbim în faţa naivităţii ce transpare adesea din rândurile produselor sale. Ele mergeau în pas cu gustul şi capacitatea de înţelegere a publicului lor cititor şi îi făceau acestuia, cu mijloace modeste, educaţia civică şi artistică. Aveau un public - atât cât era - erau citite, înţelese, admirate, recitate cu patos. Progresele acestei literaturi au fost lente şi dificile, cum au fost şi cele ale ideii şi ale conştiinţei naţionale. Important rămâne, peste toate scăderile şi vicisitudinile, faptul că ele au învins.

Intelectualitatea, producţia istorică şi literară, au înţeles aspiraţiile poporului, drumul pe care el trebuia să meargă, spre a-şi păstra existenţa de sine-stătătoare. Au concentrat aceste

aspiraţii în paginile lor. Le-au prelucrat, le-au dat forma şi mesajul mobilizator prin care să pătrundă în conştiinţa multora. Împreună cu acţiunea politică propriu-zisă, aceste producţii poetice, multe astăzi uitate, au fost factori antemergători şi pregătitori ai împlinirii idealului libertăţii şi unităţii naţionale.

TRATATUL DE LA TRIANON

Nu puţine sunt evenimentele şi lucrurile despre care se vorbeşte mereu şi mult, fără a fi îndeajuns de bine cunoscute. Aşa se întâmplă în momente ale conversaţiei curente, în discursul ştiinţific, sau în cel politic. Frecvenţa şi intensitatea fenomenului sunt proporţionale cu interesul stârnit de un fapt sau altul. Focalizarea atenţiei asupra lui determină formarea unei imagini unilaterale, câteodată distorsionate de inflamarea spiritelor, dar implantându-se astfel în conştiinţa publică. Uneori faptul poate avea consecinţe de-a dreptul nocive, alteori doar regretabile. Oricum e o datorie ca opinia publică

să fie corect şi complet informată, mai ales despre evenimentele de primă însemnătate.

Printre cazurile de mai sus poate fi înscris şi tratatul de la Trianon. Încă de la semnare, la 4 iunie 1920, în elegantul palat construit la 1687, în apropierea celui de la Versailles, de celebrul arhitect Jules Hardouin- Mansart, acest tratat de pace cu Ungaria a stârnit pasiuni politice aprige, contradictorii. Cei direct vizaţi prin el îi atribuie rolul exclusiv al unui fel de manual de disecţie al fostului mare stat maghiar, reconstituit în cadrul Monarhiei habsburgice, între 1867-1918.

Că prin el s-a confirmat dezmembrarea acestui stat şi alipirea părţilor sale, locuite de alte naţionalităţi decât cea maghiară, la statele care s-

au format atunci, ori şi-au desăvârşit unitatea naţională, - acest fapt nu e de tăgăduit.

Dar tratatul de la Trianon a fost un act foarte complex, care a reglementat mult mai multe lucruri decât numai problema frontierelor dintre Ungaria şi ţările vecine cu ea.

A cuprins un preambul şi 14 părţi, în 364 de articole, a căror întindere acoperea 164 de pagini de tipar, în -8^0 mare.

A fost semnat de 36 de plenipotenţiari, în numele a 23 de state. Dintre acestea, 11 erau state europene, iar 12 din afara Europei. Din Europa, semnatarele au fost: de o parte Ungaria, iar de cealaltă fostele state beligerante din tabăra Antantei, printre care România, şi cele trei state

noi: Polonia, Cehoslovacia şi regatul sârbo-croato-sloven, cum s-a numit iniţial Iugoslavia. Dintre ţările extraeuropene, au semnat: SUA, Canada, Australia, Noua Zeelandă, Uniunea Sud-Africană, India, Japonia, China, Cuba, Nicaragua, Panama şi Thailanda (numită în text Siam).

Trianonul - aceasta e prima realitate ce se impune a fi cunoscută în legătură cu el - n-a fost deci un tratat între Ungaria şi ţările vecine, aşa cum apare, simplificat, în publicistica interesată în a sugera că el a fost o „reglare de conturi" impusă de câteva ţări, dornice să beneficieze de pe urma înfrângerii Ungariei în primul război mondial şi de pe urma „nedreptăţii istorice" a cărei victimă ar fi fost aceasta.

Trianonul a fost un tratat între Ungaria şi restul lumii. Reglementarea prin el a contenciosului problemelor dintre Ungaria şi România ocupă un loc restrâns în ansamblul tratatului, deşi, desigur, nu lipsit de importanţă.

Preambulul tratatului cuprinde enumerarea statelor semnatare şi a împuterniciţilor fiecăruia. Atrage atenţia faptul ca guvernul ungar designase, spre a-l reprezenta, două personalităţi şterse: un ministru al muncii şi al prevederilor sociale şi un funcţionar din ministerul de externe, cu rang de ambasador. Ambii nu jucaseră decât roluri subalterne în viaţa politică de până atunci a Ungariei. În practica diplomatică, un gest ca

acesta avea o semnificaţie ce nu putea scăpa nici unui observator, nici de atunci, nici de mai târziu.

Potrivit cu o regulă adoptată de actele finale ale conferinţei de pace de la Paris, tratatul de la Trianon a reprodus, în prima sa parte, textul pactului Societăţii Naţiunilor, care fusese adoptat ca o componentă organică a tratatului de la Versailles, cu Germania. Procedeul a fost generalizat spre a semnifica punerea sub autoritatea Societăţii Naţiunilor a marilor acte de politică internaţională şi a obliga la o explicită recunoaştere a pactului pe toţi semnatarii tratatelor de pace.

În partea a II-a sunt specificate traseele noilor frontiere ale Ungariei cu Austria, cu Regatul

sârbo-croato- sloven, cu România şi cu Cehoslovacia. Toată chestiunea graniţei ungaro-române ocupă, în cele 164 de pagini ale tratatului, cam o coloană de text, pe o singură pagină.

Partea a III-a s-a intitulat *Clauze politice europene.* În cadrul acestora, în articolele 45-47, este înscrisă recunoaşterea de către România a necesităţii inserării în legislaţia sa de dispoziţii pentru protejarea intereselor locuitorilor de altă rasă, limbă, religie, din teritoriile care cunoscuseră transferul de suveranitate în favoarea statului român.

Această clauză (din articolul 47), decurgea dintr-un tratat separat pe care România îl încheiase cu puterile aliate la 9 decembrie 1919,

semnat fiind din partea sa de generalul Constantin Coandă, preşedintele din acel moment al Consiliului de Miniştri.

Pe lângă garanţiile de drepturi pentru minorităţile de orice fel, tratatul acesta separat mai cuprinsese şi prevederi referitoare la aşa-zişi „optanţi".[1] Peste câţiva ani ele vor prilejui, în faţa Societăţii Naţiunilor şi a Curţii de Justiţie de la Haga, o celebră dispută între România şi Ungaria, în cursul căreia s-a ilustrat marele talent oratoric, diplomatic şi juridic al lui Nicolae Titulescu, faţă în faţă cu experienţa şi prestanţa bătrânului conte Apponyi.[2]

În aceeaşi a treia parte a tratatului este cuprins angajamentul României de a prelua,

proporţional cu întinderea teritoriilor intrate sub suveranitatea ei, sarcinile financiare ale fostului stat ungar, de până la 1918.

Clauza respectivă este repetată pentru toate statele şi teritoriile care, în planul transferurilor de suveranitate, aveau o tangenţă cu Ungaria. Un articol special se ocupa de portul Fiume (Rijeka), anexat de Italia printr-o acţiune unilaterală, până la urmă recunoscută de către Puteri.

Tot în această parte se întâlnesc o serie de prevederi oarecum neaşteptate pentru cititorul neavizat.

Astfel: se sancţionează independenţa Ungariei (proclamată de ea însăşi în noiembrie

1918) şi interdicţia vreunei viitoare uniuni a ei cu alt stat. Este o aluzie la eventualitatea unui „Anschluss" cu Austria, pe care încerca atunci să-l readucă în actualitate Casa de Habsburg, prin ultimii ei reprezentanţi.

Clauza independenţei Ungariei a dat de lucru comisiilor care au elaborat tratatul. Fiindcă, în noua ei situaţie de drept internaţional, Ungaria a trebuit să fie pusă a recunoaşte, sau, după caz, a nu recunoaşte tratatele încheiate mai înainte vreme, când ea făcuse parte din Austria sau Austro-Ungaria. Deşi calitatea ei de parte la asemenea tratate fusese doar implicită, acum însă, în 1920, trebuia specificat expres faptul că

respectivele tratate erau neangajante pentru Ungaria independentă.

Nu va surprinde deci pe nimeni că, prin tratatul de la Trianon, Ungaria declară - în ce o priveşte - nulitatea tratatului de la Brest Litovsk, din 3 martie 1918, dintre Germania, Austro-Ungaria, şi guvernul rus bolşevic.

Se mai constată că prin articolul 69 Ungaria recunoaşte tratatul din 30 decembrie 1864, în baza căruia Danemarca cedase ducatele Schleswig şi Holstein Confederaţiei germane. Sau că, printre alte articole, ea recunoaşte tratatele dintre Austria, respective Austro-Ungaria şi Italia, de la Zürich (1859), Viena (1866) şi Florenţa (1888).

De asemenea, Ungaria anulează tratatele sale cu foştii ei aliaţi de dinaintea sau din timpul războiului
mondial.

Partea a IV-a conţine reglementarea intereselor Ungariei în afara Europei: în Maroc, în Egipt, în Siam şi în China. Este vorba de lichidarea unor investiţii şi a unor capitaluri comerciale.

Partea a V-a a tratatului, cuprinzând clauze militare, este iarăşi una mai delicată, din punctul de vedere al naturii problemelor pe care le soluţionează în cadrul raporturilor dintre Ungaria şi alte ţări.

Nici ea nu are ca obiect numai relaţiile bilaterale cu România şi nimic nu denotă vreo

interpunere specială a ţării noastre, sau a altora din zonă, pentru a se obţine o fixare de un anumit fel a viitorului statut militar al Ungariei.

Tot ce se prevede, la acest capitol, se aseamănă cu condiţiile impuse, pe planul respectiv, şi altor state învinse. Sunt aplicate, aşadar, nişte principii generale ce fuseseră introduse în toate tratatele de pace.

Sunt stipulate demobilizarea armatei ungare, desfiinţarea serviciului militar obligatoriu, limitarea viitoarelor efective armate la maximum 35 000 de ofiţeri, subofiţeri şi soldaţi.

Mai multe articole precizează tipurile de armament îngăduite a rămâne în dotarea armatei ungare şi prevăd în amănunte compunerea, în

efective şi în tehnică de luptă, a marilor ei unităţi - divizii, brigăzi.

Articolele 120-132 se ocupă de soarta navelor de război care aparţinuseră marinei ungare şi de unele probleme aeronautice, care atunci aveau o pondere redusă, în comparaţie cu timpurile de mai târziu.

Sunt specificate apoi atribuţiile comisiilor interaliate de control pentru fiecare din domeniile de natură militară de mai sus, obligaţii în legătură cu prizonierii de război, cu evidenţa celor decedaţi şi înmormântaţi pe teritoriul Ungariei.

Articolele 177-178 vor crea în viitor numeroase litigii de detaliu. Ele prevedeau restituirea reciprocă între Ungaria şi statele în

favoarea cărora avuseseră loc transferuri de teritorii foste sub suveranitatea statului ungar până la 1918, a arhivelor pe ultimii 20 de ani (deci de la 1900) şi a arhivelor istorice privind teritoriile respective.

Va fi o chestiune extrem de greu de soluţionat, fiindcă arhivele aveau multe fonduri şi documente care prezentau interferenţe inextricabile de conţinut între teritoriile devenite limitrofe în termenii tratatului de la Trianon.

Lungi, amănunţite, obositoare, de natură a stârni admiraţia pentru documentarea şi răbdarea experţilor care pregătiseră tratatul, sunt clauzele financiar-economice, extinse pe nu mai puţin decât 58 de articole.

În cadrul lor e specificată interdicţia pentru Ungaria de a exporta aur până la data de 1 mai 1921; prevederea avea scopul de a împiedică diminuarea rezervelor ei de metal preţios, astfel ca acestea să poată servi achitării reparaţiilor de război ce aveau a ise stabili ca sarcină.

În continuare imediată - obligaţia de a suporta întreţinerea armatelor de ocupaţie de pe teritoriul ei, începând cu data de 3 noiembrie 1918[3], precum şi obligaţiile statelor la care se alipiseră teritorii foste ale Ungariei de a prelua o parte din datoria de stat a acesteia, proporţională cu suprafaţa teritoriilor respective.

În partea finală, tratatul de la Trianon stabileşte - pentru litigiile ce s-ar fi ivit în aplicarea

sa - constituirea de tribunale mixte de arbitraj, formate din câte un reprezentant al părţilor în cauză şi un al treilea, cooptat de ele prin consens.

Se stipulează, în linia tratatului separat de la 9 decembrie 1919,[4] regimul proprietăţilor locuitorilor care fuseseră transferaţi sub altă suveranitate de stat, ori optaseră pentru vreuna, fiind aplicată în principiu prevederea păstrării de către ei a dreptului de proprietate asupra bunurilor lor imobiliare, de orice natură.

Articolele 260-300 se ocupă de navigaţia aeriană, fluvială, de regimul Dunării, de comunicaţiile terestre, de cele telegrafice şi telefonice. Prin articolul 302 se decide ca întrucât pe teritoriul românesc nu exista o legătură directă

de cale ferată între Salonta şi Arad, timp de 10 ani garniturile româneşti de tren vor putea circula între cele două oraşe pe teritoriul maghiar, prin Bekescsaba. În acest interval de timp, statul român trebuia să construiască pe teritoriul său o cale ferată între Salonta şi Arad, ceea ce se va realiza.

Partea ultimă a tratatului e constituită de un document privitor la organizarea muncii, adică a convenţiei internaţionale adoptate paralel cu tratatele de pace. Aceasta cuprindea condiţiile minimale ale desfăşurării procesului de muncă şi reglementări ale raporturilor interumane din cadrul său.

Funcţiona supoziţia că, inclus fiind în tratatele de pace, statele semnatare aderau „ipso

facto" la acest document şi se obligau să-l pună în aplicare, prin legislaţia lor naţională. Este aceeaşi idee care condusese şi la includerea în tratat a pactului Societăţii Naţiunilor.

Noile frontiere dintre Ungaria şi statele vecine cu ea fuseseră decise şi publicate de Conferinţa de Pace de la Paris încă în 13 iunie 1919. Din cauza frământărilor interne din Ungaria, delegaţii acestei ţări nu s-au prezentat la tratative decât spre sfârşitul anului 1919, ceea ce explică şi semnarea târzie a tratatului de la Trianon, abia la 4 iunie 1920. El a intrat oficial în vigoare la 26 iulie 1921, după ce fusese ratificat de majoritatea statelor semnatare.

Frontiera dintre România şi Ungaria, schiţată în articolul 27 al tratatului, a fost trasată pe teren de o comisie mixtă, ale cărei lucrări au fost consemnate în 126 foi de hartă la scara 1/5000, într-o hartă globală la scara 1/375000 şi o descriere a frontierei şi a lucrărilor întreprinse de comisie, cuprinzând o introducere şi 10 fascicole, în 1327 de pagini.

Subliniem din nou în încheiere, ceea ce a reieşit - credem - şi din prezentarea de mai sus: că tratatul de la Trianon n-a fost „opera diabolică" a României împotriva vecinei sale.

Târâtă în vâltoarea primului război mondial, Ungaria a fost înfrântă, după ce ajunsese într-un conflict declarat oficial cu peste 20 de state

din Europa şi din restul lumii. Fiecare din acestea s-a folosit de poziţia lui de partener la victorie pentru a formula pretenţii specifice faţă de cel învins. Tratatul de la Trianon a fost inventarul complet şi detaliat al tuturor acestora.

O problemă care s-a ridicat nu o dată în trecut, şi s-ar putea să mai fie ridicată, ar fi aceea dacă el mai este valabil?

Mai înainte de a se scandaliza pentru insolenţa ascunsă sau bănuită în această întrebare, cititorul e invitat să reflecteze asupra rândurilor ce vor urma.

Moralmente, şi în fapt, tratatul de la Trianon este, indiscutabil, o realitate şi în prezent.

Din punct de vedere strict juridic însă, răspunsul nu e uşor de dat, dintr-odată.

El n-a fost niciodată denunţat formal şi oficial, potrivit cu practicile internaţionale. Multe din prevederile sale s-au stins prin însăşi executarea lor, ori prin depăşirea termenului lor de validitate.

Clauzele cele mai importante - cele teritoriale şi militare - au fost modificate, deci parţial anulate, prin acţiunile guvernelor maghiare din 1939-1941, sprijinite de Germania şi Italia. Ne referim la invadarea Ucrainei Subcarpatice la 15 martie 1939, la anexiunile în baza celor două dictate de la Viena (2 noiembrie 1938 şi 30 august 1940) şi la invadarea şi anexarea, în aprilie 1941, a

triunghiului dintre Tisa, Dunăre şi Sava, numit de sârbi Voivodina, iar de unguri Bacska.

Precizăm de îndată că încălcarea unilaterală a unui tratat, mai ales când s-a săvârşit prin dictat, prin forţă sau ameninţare cu forţa, nu înseamnă nulificarea lui de drept.

Tratatul de pace de la Paris, semnat de Ungaria după al doilea război mondial, la 10 februarie 1947, a restabilit clauzele teritoriale ale tratatului de la Trianon, reconfirmându-le prin consens internaţional.

Bineînţeles că, în situaţia mult schimbată, numeroase alte clauze ale tratatului din 1920 n-au avut de ce să fie reiterate şi confirmate.

Contestarea tratatului de la Trianon, în substanţa sa, implică deci şi contestarea celui de la Paris din 1947, şi, prin aceasta, a ordinii politice şi de drept instaurate după al doilea război mondial. Ceea ce înseamnă introducerea unui principiu de instabilitate în ordinea mondială.

Europa nu se află foarte aproape, dar nici prea departe de aceasta. Tratatele internaţionale multilaterale sunt citate în ultima vreme foarte rar. Din careva motive, ele apar ca jenante. Mulţi din cei de la care ne-am aştepta să le apere, îndeamnă la încheierea, în locul lor, a unor tratate bilaterale. Ele par a fi devenit preferatele diplomaţiei mari, întrucât reprezintă angajamentele limitate la doi parteneri, rar şi parcimonios garantate de un al

treilea; pot fi uşor denunţate fără a determina reacţii în lanţ. În această concepţie, popoarele, după versul poetului „se prind de mâini şi se desprind", în aşteptarea clipei de sublimă inspiraţie în care „se vor îmbrăţişa în faţa tiranilor doborâţi, a pământului consolat şi a cerului satisfăcut".[5]

Până când toţi vor crede acest lucru, va persista însă teama, alimentată de înţelepciunea reflecţiei asupra celor petrecute în ultimele decenii, că repunerea în discuţie a ordinii de drept internaţionale, fragmentarea ei între răspunderi limitate din punct de vedere juridic, speranţa de a menţine cu forţa un asemenea nou echilibru, necesarmente instabil, sunt naivităţi ce ar putea

duce la consecinţe ca acelea care s-au dezvoltat catastrofal, din spiritul concesiv faţă de autoritatea tratatelor internaţionale, manifestat între 1933-1938.

1 Locuitori care, după 1918, se strămutaseră în Ungaria. Se pretindea recunoaşterea drepturilor lor de proprietate în teritoriile care trecuseră sub suveranitatea altui stat.

2 Disputa a fost complicată de faptul că, între timp, România aplicase legea de reformă agrară, pe care optanţii, în baza tratatului de mai sus şi a celui de la Trianon, sprijinite fiindu-le interesele de către statul maghiar, au socotit că o pot contesta, în ceea ce îi privea.

3 Data armistiţiului de la Villa Giusti, cu Antanta.

4 A se vedea mai sus.

Deputatul Isnard, în Adunarea Legislativă a Franţei, la 29 noiembrie 1791

.Aplicarea acestui drept a avut ca rezultat cea mai radicală modificare a configuraţiei politice a Europei, din câte se efectuaseră vreodată prin consensul unor tratate de pace.

Au apărut opt state noi, au dispărut două, patru au suferit diminuări teritoriale, şase şi-au sporit teritoriul. S-au prăbuşit cinci regimuri monarhice, s-au constituit zece republici.

Aceste transformări radicale, petrecute de facto, ori confirmate prin hotărâri interne sau internaţionale, au provocat reacţii contradictorii, între entuziasmul beneficiarilor şi ostilitatea perdanţilor.

Semnificativă pentru destinul viitor al continentului a fost însă insinuarea, chiar printre puterile învingătoare, creatoare ale noului sistem politic, a unui climat de neîncredere în viabilitatea acestuia şi în validitatea principiului pe care se întemeiase. Faptul că proclamarea cea mai fermă a recunoaşterii dreptului la autodeterminare venise din partea unui ne-european - preşedintele SUA, Woodrow Wilson - a folosit drept pretext unei părţi din opinia publică şi chiar din cercurile conducătoare ale puterilor europene învingătoare pentru a începe să susţină în surdină, apoi tot mai deschis, că noua Europă a statelor naţionale ar fi o creaţie artificială, abstractă, operă a unui doctrinar şi vizionar neinformat asupra tradiţiilor istorice pe care se clădiseră vechile realităţi ale vieţii europene.[1]

O formulare răsunătoare a unei asemenea opinii, însă cu motivaţie economică, a apărut deja în ianuarie 1919 în cartea „Consecinţele economice ale păcii", având ca autor pe celebrul economist John Maynard Keynes. Cartea a cunoscut de îndată o largă popularitate, fiind difuzată în numeroase ediţii şi limbi. Ce-i drept, ea analiza cu pătrundere şi prevedea corect primejdia ca unele prevederi economice ale tratatelor de pace să fie generatoare de instabilitate. Dar nu era un motiv ca această critică să ducă la un climat de neîncredere în noul sistem politic european, bazat pe pluralitatea statelor naţionale.

1 ***DECEMBRIE: ODINIOARĂ ŞI ACUM.***

La 1 Decembrie 1918, când Marea Adunare Naţională de la Alba Iulia, a romá
democratice care trebuiau să stea la temelia acestui act, primul război mondial se sfârşise

El determinase, pe parcursul a peste patru ani de conflict, criza profundă, totală, c
fuseseră bazate tentativele şi speranţele de echilibru şi stabilitate internaţională.

Sentimentul dominant devenise acela că, spre a putea fi reconstituită într-o comu
generale de organizare şi de conduită internaţională - diferite de cele ce dominaseră ordin

Într-o atmosferă de incertitudine, de ezitare între o pace dură sau moderată, între conservarea sau abandonarea tradiţiilor pe care fusese aşezat echilibrul între state, s-a impus, printre principiile ce aveau să stea la baza reclădirii continentului, recunoaşterea dreptului popoarelor de a se organiza, din propria lor voinţă, în state naţionale, independente şi unitare.

Rezultatele acestui „păcat originar" de care s-au lăsat culpabilizaţi principalii autori ai tratatelor de pace s-au văzut pe rând, cu tot mai multă gravitate, deşi ele n-au fost înţelese deplin de contemporanii lor. Aceştia n-au făcut nici legătura între efectele vizibile şi cauzele instabilităţii ascunse în ultimită instanţă în atmosfera de nehotărâre politică de după încheierea tratatelor din 1919-1920.

Aceste rezultate, inutil de a le mai caracteriza ca negative pentru soarta Europei şi a lumii - pot fi rezumate într-o singură formulare: spiritul concesiv faţă de forţele care începeau să conteste validitatea tratatelor. A fost tolerată şi nu arareori chiar încurajată propaganda revizionistă; trecută sub semnul normalităţii venirea la putere a unor regimuri extremiste ce nu făceau un secret din intenţiile lor agresive şi expansioniste, în primul rând în dauna statelor mai mici; au fost tratate cu ezitări vinovate agresiunile locale ş.a.m.d.

Suma tuturor acestora a dus la o situaţie în care n-a mai putut fi evitată catastrofa celui de-al doilea război mondial, urmările căreia s-au prelungit în timp mai mult decât ale oricărei alteia din istoria mai nouă.

În lumina acestor date generale, introductive, să încercăm o reexaminare a momentului 1 Decembrie 1918, pe care să o corelăm şi cu situaţia internaţională actuală.

Nu mai revenim asupra celor admise printr-un larg consens de conştiinţa publică românească: asupra faptului că actul de la 1 Decembrie 1918 a fost just, fiindcă a constituit împlinirea unui proces istoric firesc, şi al unei clauze din dreptul natural al popoarelor, al voinţei liber exprimate a poporului român şi al acordului naţiunilor lumii, conţinut în solemne tratate internaţionale.

Revenim însă, dată fiind situaţia mondială actuală, cu o privire cât mai detaşată, mai lucidă, asupra tezelor de mai sus, spre a încerca să stabilim ce şi cât din ele a constituit într-adevăr o certitudine, pe care să se poată întemeia stabilitatea şi legitimitatea edificiului naţional românesc de după 1 Decembrie.

Cheia de boltă a doctrinei statului naţional unitar român, creat atunci, era argumentul că el s-a înfăptuit prin voinţa unanimă a românilor ardeleni; exprimată de delegaţii lor aleşi şi de o mare adunare populară, având un caracter plebiscitar.

Este o realitate, cel puţin din punctul de vedere al poporului român, de la recunoaşterea căreia însă nu puţini au fost şi mai sunt cei ce fac excepţie.

Trebuie conştientizat faptul că aceste evenimente, salutate cu interes şi simpatie de o bună parte a opiniei publice mondiale, n-au fost invocate niciodată drept un argument valabil de drept internaţional şi n-au fost incluse, nici măcar ca simplă menţiune, în vreun tratat de pace.

Un exemplu dureros este hotărârea Sfatului Ţării cu privire la unirea Basarabiei cu România. Ea a fost recunoscută, dar nu prin vreun act internaţional formal, ci oarecum prin

subînţelegere. Rusia, respectiv URSS n-a recunoscut niciodată acea hotărâre ci a luat act de ea ca de o stare de fapt, pe care a refuzat constant să o legalizeze prin vreo semnătură din partea ei.

Rezultatul a fost ultimatumul din 26 iunie 1940, în faţa căruia România n-a fost sprijinită de nimeni, şi nici ulterior nu s-a găsită cineva, în afară de noi înşine, care să-i conteste termenii.

Vom conchide aşadar că valabilitatea actului de la 1 Decembrie depinde de consecvenţa şi solidaritatea cu care poporul român înţelege şi va înţelege şi pe viitor să îl apere. Să spunem ceva mai mult: de forţa, dar şi de inteligenţa cu care va fi capabil să-l apere. Pe alţii el nu-i impresionează, prin argumentele noastre de bază.

Un factor pe care, în mod firesc, ar trebui să se poată sprijini stabilitatea structurii de stat a României este, în cazul Transilvaniei, sancţionarea ei prin tratate de pace.

A fost mai întâi, tratatul de la Trianon. Pe acesta, în anii 1938-1941 alianţa dintre Germania hitleristă şi Ungaria horthystă a reuşit să-l anuleze parţial, alături de clauze politico-teritoriale fundamentale ale tratatului de la Versailles.

Dar, la sfâşitul celui de-al doilea război mondial tratatul de pace de la Paris, din 10 februarie 1947, a restabilit cu privire la Transilvania situaţia stipulată prin tratatul de la Trianon.

Trebuie deci spus, că deşi hotărârea Marii Adunări Naţionale de la Alba Iulia nu a fost inclusă de marile puteri printre argumentele citate oficial în favoarea unirii Transilvaniei cu România, ea a fost subînţeleasă în contextul invocării în genere a dreptului naţiunilor la autodeterminare. Şi, ceea ce e mai important, a fost confirmată implicit prin tratate internaţionale. Cel de la Paris din 1947 l-a reluat pe cel de la Trianon şi, până astăzi el a rămas în vigoare, sub garanţia numeroaselor state semnatare.

Concluzia celor de mai sus ar fi reconfortantă pentru noi: cel ce ar contesta integritatea teritorială a României s-ar înscrie împotriva întregii ordini internaţionale statornicite de cele mai importante conferinţe şi tratate din secolul al XX-lea. Lor li se mai pot adăuga deciziile de respectare a configuraţiei teritoriale politice europene adoptate la Helsinki, în 1975.

Şi totuşi, deceniile şi mai ales anii din urmă ridică şi semne de întrebare. Că s-au săvârşit abateri flagrante de la dreptul de autodeterminare a popoarelor, pentru ca puterile occidentale să facă pe placul aliatului lor sovietic, acest fapt poate fi, dacă nu aprobat, dar cel puţin înţeles ca un fel de obligaţie de neocolit, aproape ca o constrângere impusă de frăţia de arme ... Era cu neputinţă să refuzi pretenţiile aliatului şi să aperi împotriva lor cauza adversarilor învinşi ...

Ceea ce îngrijorează însă este reapariţia unor tendinţe de ignorare a tratatelor şi convenţiilor oficial în vigoare, şi chiar de aplicare a acestor tendinţe.

Nu puţini sunt cei ce se prefac atât de naivi, încât să creadă că în separaţia dintre Cehia şi Slovacia nu a jucat un rol nici un fel de discretă presiune externă. Sunt şi mai mulţi aceia care au ajuns să creadă că împărţirea forţată a Jugoslaviei în fragmente - unele cu bază istorico-etnică, altele complet artificiale - s-ar datora numai şi numai păcatelor şi greşelilor săvârşite în interior.

S-a promovat, în acest caz, o nouă doctrină în relaţiile internaţionale, preconizând dreptul de intervenţie, chiar armată, în afacerile interne ale unei ţări calificate ca încălcând normele consacrate ale drepturilor omului. Problema delicată este însă: cine, cât de dezinteresat şi de fără greşeală, poate stabili existenţa unor asemenea situaţii fără a face ca judecata să încline tendenţios în favoarea sau în defavoarea unei singure părţi? Pus în acţiune, sistemul informaţional modern poate susţine, şi poate chiar „dovedi" orice. Nu înseamnă că e just, ci doar că e eficient, noţiuni între care este o mare deosebire.

Într-o legătură nemărturisită deschis cu această doctrină, se află aceea care contestă ordinea şi structura de drept interne ale unor state. Autonomia, federalizarea, sunt sloganurile prin care vor să se legitimeze aceste pretenţii la schimbări, în ultimă instanţă regizate şi ele tot de interferenţe externe.

Cine se joacă prea mult cu mecanismele unor agregate, poate sfârşi prin a provoca defecţiuni neaşteptate. S-au mai văzut asemenea imprudenţe între 1933-1938, cu efecte ce n-au mai putut fi stăpânite şi ale căror urmări nu s-au stins deplin nici până astăzi. Nu e indicat să se aplice pe teren şi încă prin forţă, modele elaborate în cabinete sau laboratoare. S-ar putea ca, la un moment dat, un scurt-circuit imprevizibil să facă modelul să explodeze.

Nu există problemă, oricât de litigioasă ar părea, care să nu poată fi soluţionată pe calea paşnică şi lipsită de riscuri majore, a tratativelor.

Tratatele internaţionale, multi- sau bilaterale, consimţite în mod liber, sunt a se respecta de toţi. Oricare din ele, chiar imperfect este preferabil domniei arbitrarului impus unilateral.

Cu privire la înfăptuirea unităţii sale naţionale, poporul român nu consideră a avea nevoie de justificări pentru ceea ce istoria lui a împlinit la 1 Decembrie 1918. Pentru conştiinţa lui, „mitul" său naţional, voinţa sa ţin loc de lege, neclintit valabilă.

Iar traducerea ei în faptă înseamnă realitatea vie a istoriei sale, simbolul ei dătător de avânt şi speranţă.

Existenţa statului naţional român unitar e sancţionată de consensul omenirii civilizate, a aceleia care ar trebui să ştie că obligaţiile asumate prin tratatele semnate sunt a se respecta. România nu e un capriciu al istoriei, ci este parte a istoriei, a singurei istorii pe care

se poate fundamenta certitudinea progresului în bună înţelegere şi respect reciproc, a tuturor naţiunilor lumii.

[1]În mai multe rânduri, printre altele într-o conferinţă la care am avut privilegiul să asist, marele istoric al relaţiilor internaţionale J.B. Duroselle a demonstrat contrarul: Wilson, ca şi asistentul său, „Colonelul" House, se documentaseră cu multă atenţie asupra problemelor europene.

CONVERGENŢE SPIRITUALE ÎN UNIREA DE LA 1918

În zorii literaturii noastre moderne, s-au scris cunoscutele

> versuri: „Orice neam începe Întâi prin poezie Fiinţa de-şi
> pricepe."

a căror formă facilă a fost acceptată în treacăt de exigenţa unui Titu Maiorescu, indulgentă cu ele fiindcă reluau, la noi, o temă primară a istoriei şi a culturii.

Comentându-le, Ovid Densuşianu spunea despre autorul lor, Iancu Văcărescu: „simţea desigur că, fiind poet, era printre cei chemaţi să înţeleagă <<fiinţa>> noastră, să arate strălucirea obârşiei ei şi să dea îndemnuri spre ce trebuie să o înalţe în revărsări de lumină."

Semnificaţia versurilor citate poate fi şi mai mult extinsă. Dacă, printr-o doar relativă licenţă, tălmăcim „poezia" prin starea de graţie a imaginaţiei creatoare în care ea e în stare să anticipeze asupra fiinţei, gândurilor şi acţiunilor omeneşti, vom avea încă un argument spre a admite că faptele istoriei, mai înaintea împlinirii lor telurice, sunt izvorâte şi modelate în spirit.

Şi pentru ele, precum pentru întreaga Creaţiune: „La început a fost Cuvântul."

Prin Cuvânt, din magma confuză a trăirilor în concretul faptic, s-a cristalizat o realitate de capitală importanţă în istoria modernă - conştiinţa naţională. Ea este materie şi spirit, conţinut şi formă, ordonare în serie programatică de aspiraţii până la un moment dat disparate, înălţare la o treaptă superioară a câte unei mari colectivităţi, ce şi-a descoperit identitatea şi vocaţia.

Componentele intelectuale şi sentimentale ale ideii şi ale idealului naţional nu se elaborează deplin pe o bază socială largă, difuză. Ele erup din aceasta, ca valori potenţiale, ce se decantează la temperatura crescândă, alimentată de opera unor elite spirituale. Din acest focar iradiază, acordate pe o nouă frecvenţă, pentru a fi receptate în cercuri din ce în ce mai largi. Transmiterea lor se realizează oral, mai cu seamă de pe amvon, apoi prin instrucţiune şi lectură, ori datorită unor evenimente excepţionale - a ne gândi la revoluţia de la 1848 - care confruntă indivizi din toate straturile sociale cu situaţii inedite, revelatoare, obligându-i a-şi gândi sensurile vieţii şi a-şi remodela speranţele într-o perspectivă nouă. Ideea naţională nu se naşte dintr-odată, ci devine, se învaţă, iar naţiunea se dezvoltă ca efect al pedagogiei sale.

Elita intelectuală la nivelul căreia se elaborează în forme articulate acest univers de idei şi de sentimente, devenit treptat conţinut şi cadru mental-spiritual al unui popor, se afirmă şi îşi exercită influenţa cu precădere pe tărâm politic şi cultural. În solul acestora germinează temele predilecte ale ideii naţionale: iubirea de ţară, de libertate, de independenţă, solidaritatea cu cei de-o limbă, proiecţia unui viitor fericit, precedată de respectul pentru trecutul comun, mai ales pentru cel de suferinţe, fiindcă, subscriind la o pătrunzătoare observaţie a lui Ernest Renan, - „în materie de amintiri naţionale, doliul e mai important decât triumfurile."

Este un bun comun al istoriei româneşti rolul generaţiilor succesive de cărturari, creatori şi modelatori ai spiritului naţional colectiv, conştient de identitatea şi unitatea sa. Cronicarii, Şcoala Ardeleană, romanticii şi revoluţionarii, pleiada întreagă a literaţilor moderni, mai ales a poeţilor, oamenii politici şi juriştii, acţionând, de prin jurul anului 1860, prin intermediul instrumentului presei, al partidului politic, al parlamentarismului, şi-au trecut pe rând, unii altora, făclia ce lumina tot mai desluşit idealul naţional. Au făurit unirea din 1859, au proclamat independenţa şi mulţi s-au jertfit în lupta pentru cucerirea ei. Au contribuit cu toţii la forjarea factorului indispensabil înfăptuirii viitoarei unităţi depline a neamului românesc. Acest factor a fost sentimentul adânc înrădăcinat al unităţii spirituale, devansând şi amorsând unitatea politică. „O naţiune - s-a spus, printr-un aparent pleonastic, dar just paradox - e formată de voinţa de a forma o naţiune."

Unitatea spirituală, în conştiinţă, a naţiunii române era, în ajunul lui 1918, în prag de totală împlinire. Fără stadiul înalt pe care-l atinsese, ceea ce s-ar fi realizat, desigur, în acel fabulos început de decembrie sau mai târziu, ar fi fost un act politic având aceleaşi aparenţe exterioare, dar n-ar fi purtat, în adâncul fiinţei a milioane de oameni, aceeaşi „febră a eternităţii", la dogoarea căreia poporul român a perceput actul de la 1 Decembrie şi îl mai simte şi acum ca fiind „Cuvântul întrupat" al destinului său.

Idealul naţional s-a dezvoltat, în tradiţia noastră politică, în strânsă relaţie cu idealul democratic. În viziunea elitei româneşti şi, datorită circumstanţelor istorice, nu în ultimul rând ale celei ardelene, statul naţional unitar avea să însemne o reparaţie istorică, un act de justiţie, de care urmau a se împărtăşi toţi cetăţenii.

Astfel a fost conceput de autorii săi actul de la 1 decembrie 1918: cu amprenta fuziunii între deziderатul naţional şi cel democratic. O trăsătură ce i-a conferit şi o cotă de semnificaţie universală, prezentă în însăşi notificarea adresată de ardeleni popoarelor lumii, în care invocau pe seama dorinţei lor de unire „sprijinul lumii civilizate şi geniul libertăţii omeneşti".

O expresie elevată a împletirii dintre naţional, universal şi democratic în concepţia şi în intenţia actului de la Alba Iulia, a dat-o cuvântarea de atunci a lui Iuliu Maniu - un model de articulare logică a doctrinei statului naţional şi democratic.

„Menirea neamurilor - spunea marele om politic - este să contribuie în mod propriu, conform însuşirilor specifice, la dezvoltarea civilizaţiei omeneşti. Aceste însuşiri specifice nu se pot însă afirma şi dezvolta sub o domnie străină şi divizată. Dar mai ales nu pot fi utilizate .. în serviciul civilizaţiei generale, fără o cârmuire conştientă, unitară şi specifică. Dreptul neamurilor, recunoscut de toată lumea, de a-şi forma în mod integral statul lor propriu, este deci o datorie şi faţă de sine, şi faţă de civilizaţia omenească".

Şi continua cu această suită de sentinţe, antologice pentru gândirea politică românească, - cea adevărată: „Privim la înfăptuirea unităţii noastre naţionale ca la un triumf al libertăţii omeneşti. Noi nu voim să devenim din oprimaţi, oprimatori, - din asupriţi, asupritori. Voim să întronăm pe aceste plaiuri libertatea tuturor neamurilor şi a tuturor cetăţenilor. Nu vrem să verse nimeni lacrimile pe care le-am vărsat noi, atâtea veacuri ... Este adânc înrădăcinată în noi convingerea că numai un regim cu adevărat democratic ne poate întări ţara şi înălţa neamul."

Iuliu Maniu a folosit în cuvântarea sa locuţiunea „însuşiri specifice". Ea ne-a sugerat întrebarea-cheie: „Ce însuşiri specifice au introdus ardelenii în traiectul lor spre convergenţa spirituală focalizată în momentul 1918?"

În primul rând, cele pe care le-au introdus n-au fost însuşiri diferenţiale, ci complementare cu ale părţii românimii spre care ei s-au îndreptat. Dinamismului extrovertit sud-carpatic şi interiorităţii blând nostalgice est- carpatice au adăugat o rezervă, o moderaţie mentală şi comportamentală, exprimată printre altele în propensiunea către respectul uneori secant şi incomod pentru morală şi lege. Această multiplă îngemănare de însuşiri ale celor trei părţi principale ale neamului a conturat profilul spiritual relativ unitar, complex şi durabil al stadiului superior, definitiv, în evoluţia sufletească a marii naţiuni române, păşită în ambianţa învolburată a contemporaneităţii. O contopire spirituală căreia Noica i-ar fi putut şi ei spune: „devenire întru fiinţă."

Ardelenii aduceau cu ei poate o mai zăbavnică percepţie a faptelor şi formare a convingerilor, dar o constantă apărare a acestora, odată dobândite.

Pe câmpul de la Alba Iulia, cei 100.000, adunaţi de pe tot pământul românesc înconjurat de „coroana munţilor", au asistat la actul prefacerii soartei lor, vestit de verbul magilor săi, ca la un alt miracol al transsubstanţierii.

Era acolo nu doar o masă impozantă de oameni; era mai mult: era Ardealul întreg, cu neclintirea conştiinţei ancestralităţii sale, Ardealul cu demnitatea şi „credinţa-i de-un

mileniu", pe ai cărui oameni un poet i-a surprins cândva în versuri ce-i contrapuneau ca pe o stâncă avatarurilor istoriei şi valurilor trecătoare ale duşmanilor şi opresorilor:

„Peste albul nepătat al
zăpezilor, Voi, - urma ce-o
zgârie sania; Voi, lanţul cu
scârţâitul obezilor,

Noi, - Transilvania!"

MAREA UNIRE ŞI DEZVOLTAREA ROMÂNIEI MODERNE

Locul şi sensul evenimentului de la 1 Decembrie 1918 în istoria românească sunt definite de obicei ca împlinire a unui ideal politic şi ca scadenţă a unui proces necesar şi just. În lumina acestor puncte de vedere sunt ele cel mai adesea cercetate, în antecedentele lor şi în modalitatea în care s-au realizat.

Unirea din 1918 merită însă memorată în egală măsură în ipostaza şi în funcţia de punct de plecare pentru o nouă - calitativ superioară - etapă în istoria poporului român.

În sensul acesta - o primă remarcă, revelatoare: la 1 decembrie 1918, la Alba Iulia, a început singura scurtă perioadă în care naţiunea românească, cu excepţia unor mici fragmente, a fost reunită în cadrul aceluiaşi stat.[1] Până la 1940, au fost 22 de ani fără seamăn într-o istorie bimilenară.

Valoarea unei naţiuni şi a edificiului politic făurit de ea nu rezidă în gradul forţei lor. Dar acesta nu poate fi nici total trecut cu vederea. România, după 1918, şi-a mărit teritoriul cu 115 %, iar populaţia cu 134 %. Din rândul ţărilor mici, ea a urcat astfel pe treapta ţărilor mijlocii ale Europei. Potenţialul ei economic a crescut apreciabil, atât prin alipirea zonelor agricole din Banat, Câmpia de Vest şi Basarabia, cât şi prin resursele naturale - energetice şi minerale -, prin relativ bine dezvoltatul sector industrial şi bancar din Transilvania şi Banat.

A demarat un proces de modernizare în domeniul instituţiilor politice şi în structurile economico-sociale. Momentele sale iniţiale, dar şi cele mai importante, au fost: introducerea votului universal (noiembrie 1918), reforma agrară din 1921 şi constituţia din 1923.

Până când în vechea Românie şi în provinciile alipite proprietatea moşierească depăşea considerabil pe a ţărănimii, denunţând o structură agrară de reminiscenţă medievală, reforma din 1921 a expropriat şi redistribuit 6,3 milioane de hectare, determinând reducerea proprietăţilor mai mari de 500 de ha la numai 17 % din total; în noua structură, aproape 50 % din proprietăţi erau mai mici de 10 ha.

Constituţia din 1923 a fost o dezvoltare a celei din 1866, cât şi o adaptare la noua situaţie rezultată în urma unirii. În litera sa, a constituit o afirmare mai decisă a spiritului democratic în concepţia politică a statului român. Ea trebuie apreciată şi pentru promovarea

aceluiaşi spirit în provinciile ce se aflaseră înainte sub stăpânirea monarhiei austro-ungare şi ţariste.

O altă notă a modernizării vieţii publice a statului român după 1918 a rezultat din modificările intervenite în spectrul său politic şi cultural-ideologic.

Acestora li se identifică mai multe determinante:

1) adaptarea grupărilor şi programelor politice la noua structură economico-socială a ţării. Exemplul cel mai elocvent a fost dispariţia Partidului Conservator şi constituirea Partidului Naţional-Ţărănesc, ilustrând corespondenţa cu reducerea marii proprietăţi agrare şi cu transformarea României într-o ţară de proprietari funciari mijlocii şi mici;

2) receptarea unor curente de idei novatoare pe plan european de către doctrinele politice deja consacrate; a fost cazul neoliberalismului care, odată cu Constituţia din 1923, operă a Partidului Liberal, nu numai că a influenţat programul acestui partid, dar a devenit, fie şi nedeclarată oficial, concepţia politică dominantă în statul român, până la 1938;

3) reflectarea în spectrul politic românesc a unor stări de spirit şi de lucruri subsecvente primului război mondial şi active în toată perioada interbelică.

Este vorba, în primul rând, de ideologiile şi partidele de dreapta care, indiferent de conţinutul şi de deviaţiile lor reprobabile, au adăugat o notă nouă în peisajul politic românesc. Înainte de 1918 existase în vechea Românie o „dreaptă" cu motivaţii naţionaliste, ataşată ori satelizată cu precădere de Partidul Conservator. Ea se fundamentase, în genere, pe ideea priorităţii de drepturi a elementului etnic românesc pe temeiul autohtoniei acestuia, susţinută prin demersul la istorie. Totodată, acelaşi curent, mai exact acelaşi mănunchi de curente mărunte, militaseră mai energic decât alte forţe politice pentru unitatea naţională, la rigoare prin luptă armată.

România de după 1918 - „România Mare" - a fost, aşadar, teritoriul spiritual al unei efervescenţe de idei şi de doctrine care se aliniau mişcărilor similare din ţările occidentale. Din destule puncte de vedere, România interbelică nu a reuşit să atingă nivelul acestora; era mai puţin avansată economic, structura ei socială era mai puţin stabilizată, oferind imaginea tranziţiei spre consolidarea unei clase mijlocii ţărăneşti, a unei burghezii autohtone deplin conturate şi a unei muncitorimi industriale „ereditare", definitiv profesionalizate. Desfăşurarea vieţii sale politice, funcţionarea instituţiilor democratice lăsau de asemenea de dorit, comparativ cu modelele lor occidentale. În schimb, pe planul gândirii politice şi pe cel al culturii în genere, România s-a apropiat mult de nivelul european. Această impresie copleşeşte de îndată ce se pătrunde dincolo de înregistrări superficiale ale fenomenului, îndepărtându-se ecranul obnubilant format din judecăţi generate de patimi şi polemici politice. A fost o perioadă de maximă promptitudine a comunicării şi receptării ideilor de pe eşichierul mondial. Se vedeau atunci, nu rareori, cărţi ori studii apărute în editurile sau

revistele din străinătate, recenzate în proximele apariţii ale revistelor de la noi. Intelectualitatea românească a trăit mai intens decât alte dăţi într-o cvasisimultaneitate cu momentele creatoare din cultura occidentală.

Dacă se pot, aşadar, evidenţia cei 22 de ani dintre 1918-1940 ca fiind singurii în care poporul român şi-a împlinit efectiv idealul unirii naţionale, la fel se poate spune că ei au reprezentat o scurtă, dar strălucită, etapă de superioară dezvoltare culturală.

În fruntea argumentelor în favoarea acestei aserţiuni am aşeza constatarea că înainte de 1918 cultura românească a avut câţiva - puţini - filosofi şi preocupări pentru filosofie, conectate la operele clasice ale gândirii europene; dar deloc, sau aproape deloc, la curentele noi, dintre 1880-1914. Numai în perioada interbelică în cultura română s-a dezvoltat o *mişcare filosofică,* ceea ce a însemnat deopotrivă proliferarea de gânditori, de gândire originală, de comunicare cu actualitatea imediată a fluxului de idei din filosofia europeană, de conturare a unor curente şi şcoli proprii în materie. Fenomene care - în opinia noastră - sunt indicative ale unui stadiu de deplină maturitate a unei culturi.[2]

Pe tărâmul ideilor politice, liberalismul interbelic a dovedit o rapidă capacitate de ajustare, chiar de înnoire doctrinară, dând expresie unei variante româneşti a acelui „neo-liberalism" care se afirma pe plan continental, cu deosebire după experienţa primului război mondial şi a consecinţelor sale de ordin economic şi social.

După 1920 liberalismul românesc a avut personalităţi, din generaţia mai veche sau mai nouă, de înaltă şi complexă pregătire, care au ştiut fundamenta programul renovat al partidului liberal pe o coerentă filozofie politico-socială, ce nu se mai regăseşte, în expuneri de asemenea eleganţă, în vremurile de mai târziu.

Astfel, în 1924 - într-un volum coordonat de Dimitrie Gusti - I.G. Duca şi Mihail Manoilescu publicau câte o excepţională prezentare a doctrinei liberale clasice şi a celei neo-liberale. Ele enunţau premisa că societatea se dezvoltă potrivit unor legi independente de voinţa oamenilor, astfel încât rolul organizaţiilor politice trebuia să fie de a adapta formele legale de organizare social-politică la realităţile impuse de evoluţia obiectivă a societăţii. O a doua premisă era postulatul filosofic şi moral care consideră că orice fiinţă umană este un scop în sine; ea nu trebuie să ajungă mijloc în slujba unui scop; aşa cum spuseseră încă vechii gânditori elini, „omul este măsura tuturor lucrurilor", acestui adagiu putându-i-se suplimenta implicaţia gnoseologică şi cu una axiologică.

Recunoaşterea caracterului obiectiv al evoluţiei social-istorice, a rolului activ al instituţiilor politice în a favoriza această evoluţie, precum şi respectul pentru individ sunt elementele de căpetenie care identifică liberalismul cu ideea de progres. De progres conceput - sub aspectul contribuţiei umane la înfăptuirea lui - ca mişcare organizată, orientată prospectiv, ştiinţific, în cadrul stării de ordine şi a regimului democratic.

În planul real al evoluţiei sale - continuă autorii menţionaţi - societatea contemporană înregistrează două mari şi ineluctabile fenomene: complexitatea uriaşă la care a ajuns viaţa sa economică şi covârşitoarea preeminenţă dobândită de stat. Pentru România - se poate adăuga - ambele noi realităţi rezultau din creşterea teritorială şi economică pe urma Marii Uniri, reclamând de la sine o augumentare a funcţiilor de organizare şi control al statului.

Drept consecinţă - continuă autorii citaţi - se observă un anumit tip de criză a liberalismului, schiţată în ultimii ani ai secolului al XIX-lea şi parafată de războiul mondial. Nu o criză distructivă, ci una de avertizare a necesităţii unei adaptări a doctrinei la noile stări de lucruri. Adaptare care s-a finalizat în neo-liberalism.

Trăsăturile acestuia sunt:

1) recunoaşterea realităţii claselor sociale, în locul atomismului individualist, considerat de liberalismul clasic drept ultima şi singura componentă organică a structurii societăţii;

2) înlocuirea idealului şi obiectivului idilic al „armoniei sociale" prin acela, realist, al „echilibrului
social";

3) acceptarea necesităţii intervenţiei statului în economie şi în litigiile sociale, pentru a preveni dezechilibrele care pot apare în procesul evoluţiei spontane; în subtextul acţiunii de „prevenire" se poate citi renunţarea la credinţa în autoreglarea infailibilă a proceselor evolutive din viaţa economică;

înlocuirea dogmei caracterului absolut al dreptului de proprietate prin recunoaşterea caracterului evolutiv ala acestuia;5) libertăţile individuale sunt şi ele relativizate, definite fiind ca „funcţii sociale".

Un rezumat, oricât de fidel s-ar dori, nu poate exemplifica îndeajuns nivelul superior de gândire originală şi de receptivitate de idei atins de reprezentanţii unuia din partidele noastre politice în anii '20.

Nu mai puţin remarcabilă în argumentare s-a înfăţişat în anii '20-'30 doctrina ţărănistă. Polemismul politic al vremii a voalat fundamentarea teoretică şi rădăcinile istorice ale acesteia.

Ea a fost o variantă a gândirii social-politice organiciste, din care, în general, s-au dezvoltat doctrine conservatoare. Spre deosebire de ele, ţărănismul s-a vrut - şi a fost - o doctrină progresistă, chiar dacă nu într-o formulă din cele mai viabile. Organicismul său nu era argument în favoarea păstrării structurilor tradiţionale ale societăţii, ci pentru promovarea şi ocrotirea celor noi, constituite de proprietatea agrară mijlocie şi mică. Din constatarea preponderenţei acesteia după reforma agrară din 1921 a dedus necesitatea unei alcătuiri politice în care să se reflecte raporturile reale - nu cele ideale ori dezirabile - între factorii complementari ai spectrului societăţii româneşti. „Politica statului ţărănesc - scria C. Rădulescu-Motru - este politica realităţilor, iar nu politica planurilor de progres în viitor, pe care le-a adus cu dânsa generaţia entuziastă de la 1848."

Consecventă cu teza paşilor naturali ce se cuvin respectaţi în dezvoltarea societăţii, doctrina ţărănistă vrea să prevină - scria Virgil Madgearu - „dezechilibrul ce caracterizează capitalismul contemporan".[3] Aşadar, aceeaşi conştientizare a faptului că evoluţia spontană e susceptibilă a produce „dezechilibre", ce reapar atunci când anumite efecte ale mersului ei sunt privite din unghiul de vedere al interesului uman. E un punct de convergenţă, acesta, cu neo-liberalismul. Şi într-adevăr, ţărănismul preconizează o încă şi mai fermă intervenţie a statului în dirijarea proceselor economice. Rolul ei era nu distorsionarea artificială a acestora, după modele concepute raţional-abstract, ci apărarea desfăşurării lor, ca şi a democratismului vieţii publice, împotriva inegalităţii generate în societate de sistemul concurenţial al marii finanţe şi industrii. În acest context, Madgearu a avut, în 1924, o afirmaţie ce pare astăzi poate şi mai uimitoare decât va fi părut contemporanilor: „în răsăritul Europei numai clasele muncitoare şi ţărănimea, având pe intelectuali ca aliaţi, sunt menite să poarte stindardul democraţiei politice."[4]

Ca promotor şi apărător al proprietăţii individuale, ţărănismul anilor '20 a fost, evident, la dreapta faţă de social-democraţie; dar în raport cu oricare alte curente politice ale timpului, la noi, el se situa la centru-stânga. S-a întemeiat pe o doctrină ce a cuprins şi erori de netăgăduit. De exemplu, Madgearu însuşi susţinea drept un „adevăr ştiinţific" afirmaţia că

evoluţia agriculturii conduce spre biruinţa exploatării mici, considerate de el „forma superioară" a producţiei agricole. Dar în pofida unor inadvertenţe şi ţărănismul avea o armătură teoretică şi o logică internă ce meritau şi merită şi acum aplecarea asupra lor cu toată obiectivitatea. Pe când neoliberalismul era rezultatul unor reevaluări ale politicului, ţărănismul - în gândirea noastră politică - a fost un cel puţin interesant exemplu de fundamentare sociologico-istorică a unei doctrine politice.

Aspecte teoretice integrate gândirii europene a deceniului de după 1918 ne întâmpină şi în dezvoltarea doctrinei dreptei româneşti. Aşa cum am constatat şi anterior, aceasta nu-şi avea acum sursele în imperative interne, naţionale ori naţionaliste, ci într-o criză a gândirii şi a conştiinţei europene, mult mai adânci decât oricare alta din istoria modernă, de după Revoluţia franceză, şi deosebindu-se de oricare alta atât prin cauze cât şi prin derivatele sale tragice.

Războiul mondial a părut a traduce în fapt fenomenul mintal postulat de Nietzsche: „Die Umwälzung aller Werte" (*Răsturnarea tuturor valorilor).* Cea mai eclatantă manifestare a acestuia a fost tendinţa de discreditare a raţiunii şi a raţionalismului. Generaţiile demoralizate de război îşi pierduseră în mare parte încrederea în caracterul raţional al existenţei şi erau dispuse să vadă în ea un joc de forţe incontrolabile şi absurde. Europa era ameninţată, la etajul gândirii filosofice, de o „dezintelectualizare", în avangarda căreia se afla îndemnul de a nu se mai căuta adevărul în arhitectura rafinată a operaţiilor mentale, ci sensul primar al vieţii, identificabil în răbufnirile ei genuine, instinctuale. Individul - sediu al raţiunii - e minimalizat în avantajul colectivităţii - întrupare a forţei, prin filtrul căreia se elimină inteligenţa speculativă, maladivă, şi se selecţionează aptitudinile optimale de supravieţuire a speciei, concept ce se va circumscrie curând prin cel de „rasă". Nietzsche, Spengler, Keyserling, Berdiaev sunt chemaţi să concureze cu ostilitate pe Descartes, pe Kant, pe Comte, pe Spencer.

La fel cu hipersensibilitatea europeană creată de ambianţa războiului, cea românească a suferit şi ea erupţia unei magme afective ce a subminat tiparele tradiţionale ale gândirii şi a determinat, în ultimă instanţă fenomene de degringoladă spirituală. Expresia ei iniţială a fost şi la noi crearea unei doctrine a „dreptei", ce nu trebuie confundată cu excesele care au rezultat din hipertrofierea tezelor sale, dar nici nu poate fi absolvită de răspunderea pentru derapajul produs în direcţia cultului şi a practicii violenţei politice.

Expulzându-i din preajmă orice conotaţie valorică, rămâne totuşi indubitabilă constatarea în sine că un segment al mentalului colectiv românesc a trăit, după 1918, sentimentul comun unei părţi a spiritualităţii europene, de criză a culturii şi a valorilor. A fost şi aceasta o modalitate de integrare într-un straniu capitol al „europeităţii".

Ieşirea din acest univers de criză a fost văzută şi de ideologii români ai dreptei (Nichifor Crainic, Nae Ionescu ş.a.) prin exacerbarea aceloraşi valori, concepte, atitudini, pe care le vehiculau curentele similare de idei pe plan european: iraţionalismul, antidemocratismul, misticismul - deturnat de la vocaţia sa religioasă către scopuri politice -, naţionalismul, treptat şi rasismul. Dreapta românească a susţinut, ca o notă proprie, identificarea specificului naţional cu conţinutul şi ritualitatea ortodoxiei, ceea ce a condus-o către opinii stupefiante, ca tăgăduirea latinităţii poporului român, aceasta fiind „inadecvată instinctelor noastre spirituale", ca afirmaţia că aceste „instincte" se cantonează în tradiţia slavismului, ca elogiul oportunităţii retranşării noastre într-o ermetică originalitate a existenţei naţionale, izolate de influenţele considerate neproductive ale Occidentului. Acestea erau din nou stigmatizate, precum la mijlocul secolului al XIX-lea, cu epitetul de „franţuzisme".

O polemică vie s-a angajat în jurul acestor teze care, în fapt, reactualizau problema ce mai fusese pusă - a căii şi a direcţiei dezvoltării culturii şi chiar a înseşi naţiunii române. Din punctul nostru de vedere de acum, nu detaliile acestei polemici primează, ci faptul că ea a fost purtată de o parte şi de cealaltă la un nivel excepţional al ideilor, al cunoştinţelor teoretice şi al reflexivităţii, probând o dată mai mult nivelul la care se ridicase elita reprezentativă a culturii române de toate nuanţele. Participanţii la această dezbatere s-au numit: Eugen Lovinescu, Tudor Vianu, Mihai Ralea, Şerban Cioculecu, Pompiliu Constantinescu, Tudor Arghezi şi, indirect, Lucian Blaga, cu toţii afirmând afinităţile occidentale ale spiritualităţii româneşti şi refuzul încorsetării sale într-un sistem dogmatic de gândire, subordonat politicului.

Perioada interbelică a fost totodată - fapt nu lipsit de semnificaţie - matricea formativă a unor personalităţi care se vor împărtăşi de cea mai largă recunoaştere universală de care au beneficiat de-a lungul istoriei exponenţi ai culturii româneşti: Eliade, Cioran, Ionescu ş.a.

Reflecţiile noastre au fost îndreptate aproape în întregime asupra fenomenului ideologic-politic şi cultural dintre anii 1918-1940. Ele converg spre concluzia că acei ani aspiră în istoria culturii române la titlul de cei mai „europeni", mai prezenţi în linia întâi a frontului de idei al veacului. În comparaţie cu acest interval strălucit, anul 1940 apare ca o cezură, operată de război, la fel de brutal ca în spiritualitatea mai tuturor naţiunilor europene. Faţă cu lovitura temporară primită de culturile occidentale, pentru România această cezură a fost cu deosebire malefică. Intervenită la numai două decenii după desăvârşirea unităţii statale, ea a blocat avântul de dezvoltare a unei spiritualităţi ce se simţea puternic revigorată şi aptă, pe temeliile deja aşezate, de performanţe superioare.

E legitimă, chiar dacă retorică, întrebarea: unde ar fi fost cultura română peste alţi 20 de ani dacă toate energiile sale creatoare, afirmate ori potenţiale, n-ar fi fost între timp

înăbuşite, întemniţate, asasinate sau exilate? Că ea s-a menţinut totuşi la nivelul la care s-a menţinut a fost o realitate şi un miracol, promiţător de încredere şi speranţe pentru ceea ce va să vină în destinul naţional.

Rememorarea celor două decenii interbelice o considerăm tonifiantă pentru aşteptarea reintegrării româneşti, cel puţin în lumea spiritului european, mai deschisă, mai generoasă, neridicând asupra capetelor celor catalogaţi ca înfrânţi atâtea furci caudine câte veghează la porţile altor tărâmuri ale făgăduinţii - reale ori deşarte

1 Împotriva acestei afirmaţii, mulţi îşi vor aminti de unirea de sub conducerea lui Mihai Viteazul. Departe de noi gândul de a o contesta, însă, cu toată marea ei valoare faptică şi simbolic-anticipativă, ea n-a fost realizată la dimensiunea momentului 1918: graniţele sale, oarecum incerte, lăsau în afara lor o mare parte de pământuri locuite de români.

2 Alături de dezvoltarea ştiinţelor.

3 După Z. Ornea, *Ţărănismul. Studiu sociologic,* Bucureşti, 1969, p. 338, citând articolul lui Virgil Madgearu, *Economia dirijată şi cooperaţia,* în „Independenţa economică", 1934, nr. 5, p. 129.

4 Virgil Madgearu, *Doctrina ţărănistă,* în *Doctrinele partidelor politice. 19 prelegeri organizate de Institutul Social Român,* Bucureşti, 1924, p. 79.

IMAGINI ALE TRANSILVANIEI ÎN REVISTELE LITERARE INTERBELICE

Viaţa culturală a Transilvaniei interbelice a cunoscut, în special în intervalul 1933-1940, un avânt sensibil superior celui din perioadele precedente.

E o constatare ce se susţine prin nu puţine argumente: marele număr de revsite literare apărute în oraşele Transilvaniei, în cele mari, ca şi în multe din cele mici; varietatea conţinutului acestora şi calitatea excepţională a numeroase colaborări, care alături de nume de-acum cunoscute lansau o viitoare generaţie de vârf a culturii româneşti, din nefericire menită unui prea scurt răgaz de afirmare, întrucât avea să fie decimată, exilată, sau obligată de împrejurările de după 1945 la conformism noncreator. Apoi, amplasarea acestor reviste în fluxul problemelor culturii europene: ele dezbat teme filosofice şi literare de acută actualitate în Occident, recenzează cărţi şi reviste apărute cu doar câteva luni, uneori abia săptămâni înainte, în capitalele spirituale ale continentului. Remarcabilă ni s-a părut emulaţia colegială dintre reviste: şi atunci când purtau polemici, continuau a-şi face prezentări reciproce şi a se susţine astfel în atenţia publicului. În cadrul ultimei situaţii descrise intră şi prezentarea revistelor în limbile minorităţilor de către revistele româneşti, şi ale ultimelor din partea publicaţiilor maghiare şi germane. Tot pe-atât de notabil era fenomenul intercolaborării: de

oriunde şi de orice culoare ar fi fost, revistele respective nu constituiau cercuri închise. Colaboratorii fiecăreia erau publicaţi de oricare altele.

La calitatea şi varietatea conţinutului se adăuga, prin urmare, urbanitatea moravurilor literare, evidentă până şi în maniera majorităţii polemicilor. Sunt trăsături care contribuie cu partea lor la acreditarea impresiei că deceniul 1930-1940 s-a ridicat în cultura ardeleană la un nivel elevat.

Câteva din revistele vremii sunt tributare preocupărilor istorice şi viziunii istoriste în general, în abordarea fenomenelor politice şi culturale contemporane. Mai vizibilă era această tendinţă în revista braşoveană „Ţara Bârsei", ataşată totodată, mai mult decât altele, cadrului ei local - al sudului Transilvaniei. În intervalul cercetat de noi (1933-1940) ea nu pare a fi reuşit să atragă colaborări de prea valoroasă creaţie literară originală, la nivelul ce se evidenţia în alte reviste. Se afla în bune relaţii cu mişcarea culturală săsească, în primul rând braşoveană, fiind frecvente recenziile pe care le consacra revistei „Klingsor", sau unor personalităţi şi manifestări culturale săseşti.

Este, de altfel, o preocupare prezentă în mai toate revistele timpului. Actuale apar ideile cu care, în revista „Blajul", era însoţită prezentarea unei schiţe a literaturii săseşti ardelene, publicate la Stuttgart şi avându-l ca autor pe Harald Krasser.

„Numai cunoscându-ne reciproc valorile culturii şi cele literare - scria recezentul român - putem vorbi de o înţelegere de la suflet la suflet. Trăim în spaţiu apropiat ... şi totuşi la depărtări astrale - lumi străine, închise, fără interferenţe spirituale ... înţelegerea reciprocă e posibilă numai printr-o cunoaştere adâncă, perfect realizabilă pe culmile duhului, unde aerul e lipsit de tendinţele centrifugale ale unora şi de orgoliul naţional al celorlalţi ."

Autorul îşi încheia consideraţiile deplângând faptul că „literatura săsească e mai puţin cunoscută la noi, de pildă decât ultima piesă bulevardieră franţuzească ."

Pe linia acestei solicitate reparaţii de atitudine, o substanţială analiză a revistei „Klingsor" a întreprins Ion Chinezu în „Gând românesc" din Cluj, în februarie 1934, sub titlul „Zece ani de viaţă săsească la „Klingsor".

Reputatul critic literar începea prin a consemna judecata (sau prejudecata.) curentă a intelectualului român cu privire la saşi: un popor sobru, exclusivist, tenace şi orgolios în păstrarea tradiţiilor, cu accentuate preocupări materialiste, până într-atât încât desconsideră veleităţile artistice.

Ion Chinezu corijează net ultima parte a acestei „imagini despre celălalt", subliniind propensiunile spirituale ale sensibilităţii şi culturii săseşti. Pe una din ele o promovase încă înainte de 1918 scriitorul Adolf Meschendofer, în revista *Die Karpathen,* în paginile căreia susţinuse necesitatea evadării saşilor din cadrul tradiţional al viziunii asupra lor înşişi. În locul valorilor legitimate prin tradiţiile istorico-politice, Meschendorfer pleda pentru

introducerea celor întemeiate pe criterii estetice. El căuta să inaugureze astfel o direcţie critică în cultura saşilor, menită a opera în cadrul ei reconsiderări atât în evaluarea trecutului cât şi în fixarea opţiunilor viitoare.

Ion Chinezu mai observă că orientarea modernă, descătuşată de tradiţionalismul rigid, pe care o preconiza Meschendorfer, s-a accentuat datorită marilor evenimente petrecute nu cu multă vreme înainte în viaţa Europei. Deşi grupul de la „Klingsor" - considera el - n-a reuşit să evadeze deplin din tradiţionalism, el a făcut să vibreze în coloanele revistei „toate neliniştile pe care războiul şi frământările de după el le-au sădit în suflete".

Nelinişti şi frământări care s-au tradus, în parte, în declararea unei „crize de identitate" a saşilor. Unii publicişti o sesizau şi o explicau drept o manifestare a unei inadaptări rezultate din oscilaţia conştiinţei săseşti între a se considera fie germană, fie ardeleană. Astfel, Heinrich Zillich, redactorul revistei „Klingsor", punea sub semnul îndoielii valabilitatea unei culturi naţionale în opoziţie cu cea europeană, şi vedea în saşi pe mijlocitorii şi reprezentanţii culturii europene în Transilvania.

Alţii însă, chiar în paginile aceleiaşi reviste, considerau că saşilor le este hărăzit să fie „conştiinţa sufletului ardelean" şi dezvoltau tema existenţei unei naţiuni ardelene şi a unui limbaj cultural specific ei. Este ideea *transilvanismului,* susţinută paralel şi de grupul literaţilor maghiari de la revista „Erdelyi Helikon" din Cluj.

„Transilvanismul - scria acelaşi Ion Chinezu - este o ideologie vagă, nu lipsită de o învăluitoare atmosferă lirică, de o anume mistică. E greu de prins în scheme precise, deşi s-a încercat a fi teoretizat. El prinde contur din melancolice evocări istorice, din încântarea pentru peisajul ardelean, din căutarea unor fire subterane ce ar uni, prin veacuri, în esenţa lor spirituală, cele trei neamuri conlocuitoare, peste deosebirile etno- confesionale".

Această caracterizare îi era prilejuită criticului de la „Gând Românesc" de prezentarea de către el a romanelor „Die Stadt im Osten" de Meschendorfer, şi „Hirtenfeuef' de Emil Witting, ambele apărute prin 193132. Ele lăsau să se întrevadă intenţia autorilor de a întrupa ideea transilvanismului în substanţa şi forma creaţiei literare.

Din partea română, ideea transilvanismului a fost primită cu rezerve. Îi erau suspectate conotaţiile politice nemărturisite. Literaţii români i-au opus teza autohtonismului cultural, mai întâi în varianta care susţinea că dintre naţiunile Transilvaniei numai românii, cu spiritualitatea lor născută din plămada ancestrală a ţărănimii - pătura socială intim legată cu pământul - erau purtătorii unui transilvanism, unul care nu putea fi decât al lor. Era motivaţia invocată, printre alţii, de Teodor Murăşanu în revista „Abecedar", în 1933, pe care a combătut-o Vita Zsigmond, în „Erdelyi Helikon".

În studiul intitulat *Fenomenul românesc din Ardeal,* (în „Pagini literare", II, 1935, nr. 6-7), Grigore Popa contesta şi el transilvanismul, bazându-se pe concepţia lui Lucian Blaga

privitoare la congruenţa dintre spiritul creator de cultură şi peisajul în care acesta se dezvoltă. Concepţia marelui gânditor servea, în acest caz, pentru a sprijini teza că fondul sufletesc al celor trei naţiuni ardelene este divergent, el fiind purtător de nostalgii deosebite; convieţuirea a generat totuşi „o sensibilitate mai plastică de comprehensiune", „o polivalenţă a sufletului ardelenesc". Autorul eseului menţionat invită la acceptarea aserţiunii că „sensibilitatea plastică de comprehensiune" este situată într-o sferă exterioară, sediu de semnificaţii mai puţin esenţiale decât cea purtătoare a divergenţelor de fond sufletesc a celor trei naţiuni coabitante.

Eseistica românească nu agrea transilvanismul, în accepţiunea preconizată de scriitorii saşi şi maghiari, şi pentru că reprezentanţii culturii române din Ardeal vedeau în acest concept o tentativă de acreditare a unui regionalism cultural, în vreme ce ei aspirau către o sinteză spirituală panromânească.

Această aspiraţie, având drept puncte de sprijin autohtonismul românesc de o parte şi deschiderea către orizontul european pe de altă parte, e sesizabilă în subtextul eseului lui Grigore Popa, din revista „Pagini literare" (ianuarie 1934) intitulat *Peisaj ardelean,* care a stârnit valuri la timpul său.

Autorul formula un rechizitoriu la adresa neîmplinirilor din cultura românească ardeleană în cei 15 ani care trecuseră de la Unire. El identifica în această cultură coexistenţa a trei generaţii: una formată înainte de 1918, inadaptată la noile probleme ale Transilvaniei şi trăind cu nostalgia rolului ei din trecut, rol iremediabil încheiat, asupra căruia autorul rostea sentinţa drastică: „generaţia istorică a Ardealului nu mai corespunde cerinţelor actuale".

Dar abia pe o a doua categorie, numită ad-hoc „generaţia drumului invers", eseul o incrimina cu toată severitatea. Ea cuprindea pe cei ce se ridicaseră în avanscena publică între 1918-1926, caracterizându-se prin arivism şi absenţă de merite solide: „o generaţie fără destin creator, suspendată între trecut şi viitor".

Ambelor le era opusă generaţia tânără, intrată în universităţi după 1927, - o generaţie purtătoare de idealuri şi aptă a conferi culturii ardelene acea dezirabilă, superioară vocaţie panromânească, impulsionată de sinteza între autohtonism şi europeitate.

La un an după apariţia acestui studiu, tânărul romancier Ionel Neamtzu scria în acelaşi spirit, în revista „Blajul", că Ardealul n-a dat prea mult în anii trecuţi de la Unire, nici pe plan politic, nici cultural.

Dar de un timp - continua el - „Ardealul, prin mişcările pornite din diferite centre, a trezit nedumerirea celor ce i-au contestat fecunditatea cultural-literară. Latenţele înăbuşite au rupt digul şi s-au revărsat . cu o bogăţie şi o exuberanţă cu adevărat uimitoare. Ideea *localismului creator* lansată de Al. Dima s-a validat astfel într-o mişcare unică în istoria Ardealului".

Se observă, aşadar, că opiniile cu privire la stadiul culturii româneşti ardelene oscilează între decepţia lucidă şi speranţa într-un avânt ale cărui semne sunt întâmpinate cu încredere, chiar cu entuziasm.

Comunicarea între cele trei culturi convieţuitoare - română, maghiară şi săsească - a fost de o intensitate surprinzătoare şi îmbucurătoare, dacă se ia în considerare faptul că ea se datora unei iniţiative spontane, fără îndemnul calculat al oficialităţilor, cum se va face ulterior de atâtea şi atâtea ori.

S-a tradus mult. Cititorii români au avut ocazia să cunoască segmente întinse şi reprezentative din poezia lui Ady, din proza lui Gárdonyi şi a lui Móricz Zsigmond, din poeţii ardeleni contemporani - Aprily, Reményik ş.a. Un eveniment literar întâmpinat cu elogii atât din partea română cât şi din cea maghiară a fost apariţia versiunii definitive a operei lui Madách, *Tragedia omului,* în magistrala traducere a lui Octavian Goga.

În anii interbelici s-a tradus din literatura română în limba maghiară mai mult decât în oricare interval anterior. Tălmăcirii poeziilor antume ale lui Eminescu de către Kibédi Sándor, act temerar şi meritoriu, deşi nu deplin realizat estetic, i s-au adăugat reuşite parţiale (Glossa, Rugăciunea unui dac) semnate de Dzsida Jeno şi de Berde Maria.

În „Erdélyi Helikon" se traduc poezii de Nichifor Crainic, Zaharia Stancu, Elena Farago, Mihai Codreanu (de către marele poet József Attila); poemul lui Ion Barbu, *Riga Krypto şi lapona Enigel,* piesele de teatru *O scrisoare pierdută* de Caragiale, *Maica cea tânără* de Emil Isac, *Cruciada copiilor* de Blaga, *Meşterul Manole* de Goga, *Prometeu* de Victor Eftimiu, *Manechinul sentimental* de Ion Minulescu şi *Molima* de Ion Marin Sadoveanu.

Bardocz Arpád traduce mult din Alecsandri, iar Szemlér Ferenc are rubrică permanentă de recenzii de cărţi şi reviste româneşti.

Scriitorii saşi, în special prin Harald Krasser, traduc în „Klingsor" din Ion Pillat, Vasile Voiculescu, Nichifor Crainic. Li se recenzează de către colegii maghiari romane şi nuvele, cum sunt ale lui Erwin Wittstock - *Bruder nimm die Bruder mit* şi *Die Freundschaft von Kockelburg* -, cel mai recent roman al lui Meschendorfer, *Der Buffelbrunnen,* antologiile de versuri şi de povestiri intitulate *Herz der Heimat* şi *Himmel über dem Acker* (comentate şi în reviste de limbă română).

Prin Kos Karoly, „Erdélyi Helikon" a polemizat la un moment dat cu „Klingsor", unde Ernst Jekelius deplânsese într-un articol răcirea relaţiilor culturale maghiaro-săseşti. Răspunsul lui Kos, chiar admiţând că a fost exact, a deplasat problema, principial, deşi nu tocmai elegant, pe aspectul politic. Era abia în august 1935, şi publicistul maghiar se grăbea să invoce ca motiv al răcirii relaţiilor, denunţate de Jekelius, acceptarea de către saşi a doctrinei hitleriste, pe care ungurii ardeleni o resping. E drept că nu peste mult şi Romulus

Demetrescu, criticul oarecum oficial de la „Pagini literare", va face o scurtă, dar tăioasă aluzie în acelaşi sens.

Pentru „Erdélyi Helikon" mai poate fi notat faptul că dintre toate revistele literare din Ardeal, de orice limbă, pare să fi fost cea mai informată din literaturile engleză şi americană, având printre colaboratori şi un rezident în SUA.

Un loc aparte în acest tablou al periodicelor literare se cuvine seriei a III-a a revistei „Familia", apărută din 1934 la Oradea, sub redacţia publicistului M.G. Samarineanu. Ea îşi dezvăluie de la primul număr intenţia de a milita pentru apropierea româno-maghiară, fără a omite însă combaterea unor articole politice revizioniste. Se vorbeşte, într-un scurt cuvânt-program, de intenţia promovării unui naţionalism, dar condus de preceptul: „Cunoaşte-te pe tine însuşi, ca să poţi înţelege pe aproapele tău şi să-l poţi aprecia".

O interesantă iniţiativă a „Familiei" a fost ancheta printre oameni de cultură români şi maghiari din Transilvania, din vechea Românie şi din Ungaria, având tema: „Ne putem înţelege, noi şi ungurii?"

Răspunsurile primite au fost publicate în trei numere duble ale revistei, din anul 1935. Ele au fost în general mai măsurate, mai condiţionate din partea literaţilor maghiari, mai generoase din partea celor români. Au figurat printre cei ce au răspuns anchetei nume răsunătoare: Sadoveanu, Camil Petrescu şi Cezar Petrescu, Victor Eftimiu, Corneliu Moldovanu, Pompiliu Constantinescu, Octav Şuluţiu, Petru Comarnescu, iar dintre scriitori unguri: Babits Mihaly, Illyes Gyula, Berde Maria, Tabery Geza, Szemler Ferenc etc.

Virulent a fost răspunsul lui Cezar Petrescu; după ce îşi manifestă sincera dorinţă pentru apropiere, şi convingerea în posibilitatea ei, susţine că artizanii acesteia nu pot fi decât oamenii de cultură. „A cunoaşte - scria romancierul - înseamnă a înţelege; iar a înţelege, măcar pe jumătate, - a iubi. Cât despre politică? - se întreba el ... Şi răspundea: „Profesiunea patriotismului, ca şi a umanitarismului cu răsunet la urna electorală, nu cunoaşte nici un scrupul; e cert că amestecul politic nu va izbuti decât să compromită ideea, să o bagatelizeze şi să o trivializeze. Observaţi cum se deformează automat cea mai nobilă intenţie, de îndată ce a fost trecută în inventarul unui program de partid politic ."

O temă reluată de mai multe ori în paginile „Familiei" a decurs din constatarea făcută de unii colaboratori că lumea de atunci se afla într-o criză sufletească, pătura cultă a societăţii părând a-şi fi pierdut echilibrul interior. Remediul acestei boli putea fi, printre altele, cultura, o cultură care „să dea conceptelor noastre morale conţinut nou şi plasament cotidian în viaţa publică ."

Dacă alte reviste făcuseră o comparaţie între generaţiile intelectualităţii româneşti ardelene, defavorabilă celor din trecut, apreciate ca neadaptabile la complexitatea problemelor politice şi culturale de după 1918, „Familia" stabilea între generaţiile din trecut

şi prezent o ierarhizare valorică de sens opus, argumentând-o prin ţinuta morală superioară a publicisticii ardelene de odinioară.

Rememorarea acestor aspecte sub care Transilvania se reflecta în revistele de cultură din anii '30 are - credem - o valoare şi un interes în sine. Dar ea constituie şi o cale de descindere spre actualitate, chiar spre cea imediată.

Uneori cu termeni schimbaţi, alte ori aproape identici, probleme dezbătute acum şase-şapte decenii sunt şi astăzi la ordinea zilei, mediatizate încă mai intens şi cu mai multă pasiune decât atunci. E o probă a faptului că omul de cultură este o antenă deosebit de sensibilă pentru realităţile esenţiale ale existenţei poporului său. Şi că mai degrabă neliniştile sale adânci, decât facile improvizaţii jurnalistice, ar trebui sondate de „analiştii" prezentului şi de „profeţii" viitorului.

*OPINIA PUBLICĂ ROMÂNEASCĂ DIN TRANSILVANIA ŞI DICTATUL DE LA VIENA **

„Opinia publică" e un fenomen de mentalitate şi de comportament, a cărui afirmare în societate este condiţionată de consolidarea legilor, instituţiilor şi practicilor garante ale drepturilor cetăţeneşti - îndeosebi ale libertăţii gândirii şi cuvântului - de nivelul de instruire şi de maturizare a conştiinţei colective a cetăţenilor, a capacităţii lor de reacţie la problemele de interes comun. De aceea, de „opinie publică", în sensul propriu al cuvântului, nu se poate vorbi decât din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

În condiţiile instaurate atunci s-au afirmat o serie de principii durabile în viaţa politică modernă. „Dacă nu toţi oamenii sunt capabili să raţioneze - suna enunţarea unuia din ele - în schimb toţi pot să simtă; posedând ceea ce se cheamă simţul comun, poporul este infailibil."[1]

Mai adesea acest simţ comun era definit restrictiv, ca fiind „sentimentul colectiv întreţinut de elementele cele mai bine informate, mai inteligente şi mai morale, răspândit şi împărtăşit gradual de persoanele instruite dintr-un stat civilizat".[2]

Sunt sentinţe impregnate de raţionalismul şi de spiritul elitist, proprii luminismului. Amplificarea participării cetăţenilor la viaţa publică, paralel cu dezvoltarea masivă a mijloacelor de difuzare a disputelor din sfera politicului, au transferat fenomenul de opinie colectivă din domeniul de cercetare al filosofiei politice, în acela al sociologiei şi al psihologiei mulţimilor. Discipline care, în noile condiţii social- politice menţionate - ale irupţiei în viaţa publică de elemente numeroase, disparate, practic incontrolabile în reacţiile lor - au conchis că opinia publică este influenţată cu precădere de factori nonraţionali şi de tehnici manipulative.

O definiţie care ilustrează această optică modificată, ce se voia neutră, afirma că ea este „produsul unui proces de comunicare în interiorul maselor, necorelat nici cu principiile unei dezbateri publice, nici cu ale conducerii politice".[3]

În pofida acestor tendinţe de demonetizare a funcţiei politice a opiniei publice, concepţia democratică stăruie şi în prezent în convingerea că opiniile oamenilor se bazează, în ultimă instanţă, pe raţiune, şi că ele se situează, sau por fi aduse, pe poziţii motivabile raţional.[4]

Deşi în statul modern opinia publică este o stare permanentă, ea se pune în evidenţă îndeosebi în momente de criză. În asemenea împrejurări, în opinia publică se pot produce fracturi, dând naştere la confruntări între grupări opuse, după cum şi la fenomenul contrar, de solidarizare a unei colectivităţi întinse într-o atitudine unitară. E momentul şi gestul în faţa căruia - cum spunea un om politic din Revoluţia franceză - „autoritatea îşi suspendă discursul, prejudecăţile dispar şi interesele particulare se şterg".[5]

Acestea au fost trăsăturile pregnante ale momentului trăit de naţiunea română în zilele Dictatului de la Viena. După douăzeci de ani de euforie şi de politicianism nu tocmai exemplar, s-a produs un şoc teribil, care a prilejuit un reviriment, sub forma, printre altele, a uneia din cele mai spontane şi mai solidare manifestări de opinie colectivă din istoria noastră modernă. Protestele împotriva raptului teritorial săvârşit prin dictatul germano-italian din 30 august 1940 au întrunit toate curentele politice, de la extrema dreaptă la extrema stângă, toate straturile sociale, pornind de la elite, dar răscolindu-le şi pe acelea considerate de obicei ca indiferente şi inerte.

Categoria cea mai importantă a acestor manifestări a fost reprezentată de mişcările populare, spontane. Difuzarea pe posturile de radio a deciziei de la Viena a început cam pe la orele 16. În răstimp de o oră-două, în vreme ce clopotele prinseseră a bate în dungă, în semn de primejdie, în piaţa centrală a Clujului s-au adunat mii de oameni, clamându-şi cu violenţă protestul împotriva Dictatului şi hotărârea de a-i rezista. S-au rostit înflăcărate cuvântări, mulţimea s-a pus în mers pe principalele bulevarde ale oraşului, s-a adoptat textul unei telegrame către guvern, în care se spunea: „Ardealul întreg, înfăţişat prin miile de fii ai săi, adunaţi spontan în capitala sa, Cluj, trimite pe această cale celor ce pentru moment deţin destinele ţării expresia voinţei sale nestrămutate de a respinge cu ultima hotărâre Dictatul de la Viena, care vrea să dea Ardealul Ungariei .

Nu primim nici o hotărâre care vrea să răşluiască moştenirea sfântă a înaintaşilor noştri; ori de unde şi de la oricine ar veni ea, noi vom apăra Ardealul cu ultima noastră energie.".[6]

Demonstraţiile de la Cluj s-au reluat a doua zi, 31 august, când li s-a alăturat şi populaţia din împrejurimi. Un protest solemn a fost adoptat într-o şedinţă extraordinară a marelui colegiu al Universităţii, iar la prefectură - o adunare de 150 de intelectuali a lansat apelul la mobilizare populară şi rezistenţă armată. Tot de aici a pornit chemarea pentru o adunare naţională la Alba Iulia, care va fi anulată însă de autorităţi.

Străzile Clujului au continuat a fi teatru de furtunoase manifestaţii şi în zilele de 1-2 septembrie.[7] Deşi, strict geografic vorbind, demonstraţiile de la Bucureşti s-au desfăşurat în afara Transilvaniei, ele nu pot fi trecute aici cu vederea, fiind expresii ale unităţii de simţire naţională. Ele au început la statuia lui Mihai Viteazul, locul de mult consacrat al mişcărilor populare din Capitală. De aici, au pornit către legaţiile maghiară, germană şi italiană, stârnind rapoarte alarmante ale acestora către ministerele de externe respective.

Teatrele şi cinematografele şi-ai suspendat reprezentaţiile, iar între 1 şi 7 septembrie s-a decretat doliu naţional.[8]

Demonstraţiile au cuprins toate localităţile mai importante ale ţării, în primul rând ale Transilvaniei. La Arad, ele au fost precedate de o adunare în sala de festivităţi a teologiei ortodoxe, încheiată cu adoptarea unei moţiuni, care cerea apărarea cu orice sacrificiu a Unirii de la 1 Decembrie 1918 şi lupta pentru refacerea unităţii neamului, ciuntite prin actul arbitrar de la Viena.[9]

La Braşov, în ziua de 1 septembrie, sentimentele manifestanţilor adunaţi în piaţa centrală au fost traduse într-o sentinţă fără apel: „În sufletele româneşti nu va fi linişte şi împăcare până când Ardealul nostru nu va fi iarăşi întregit, unind pe toţi fraţii!"[10]

Manifestaţii s-au mai desfăşurat la Oradea, Timişoara, Sibiu şi în numeroase oraşe mai mici, cum au fost: Baia Mare, Şimleul Silvaniei, Bistriţa, Cugir, Orăştie, Sebeş, Alba Iulia, Turda, Sighişoara, şi chiar prin numeroase localităţi rurale, îndeosebi în cele mai apropiate de centre urbane.

Proteste scrise s-au dat publicităţii de către multe asociaţii, unele permanente, altele constituite ad-hoc. Presa relata zi cu zi scenele sfâşietoare ale retragerii armatei şi ale exodului miilor de refugiaţi, în coloane ce se scurgeau într-o încrâncenată tăcere peste dealul Feleacului, comparat mereu cu un drum al Calvarului, pe care era silit să-l urce, purtându-şi povara, un popor crucificat.

Dar dincolo de descrierea evenimentelor, senzorii cercetării istorice înregistrează în acele zile de august- septembrie câteva fenomene cu semnificaţii profunde în devenirea naţională.

Caracterul spontan şi unitar al mişcărilor de protest a fost, evident, riposta la o brutal instaurată situaţie de criză. Faptul că într-o gamă de posibilităţi de manifestări diverse riposta a întrunit, fără abatere, aceste trăsături, denotă că naţiunea română, la două decenii după desăvârşirea unităţii sale politice, atinsese un grad definitiv de conştiinţă, de maturitate şi omogenitate sufletească. Ea afirma refuzul politicii capitularde a câtorva vârfuri politice şi spirit combativ întru apărarea integrităţii patriei şi a demnităţii naţionale.

Un fapt nesemnalat de istoriografia evenimentelor, posibil neacceptat de ea, dar care a impresionat pe cei ce le-au trăit şi au reflectat nemijlocit asupra lor, a fost sudura spirituală totală pe care şocul Dictatului de la Viena a realizat-o în interiorul naţiunii române.

Se va obiecta că ea era fapt împlinit din deceniile luptei pentru unitate naţională în secolul al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea, din timpul războiului pentru reîntregire şi, mai ales, din apoteoticul an 1918.

Cu toate acestea, istoricul obiectiv nu poate să nu observe că în deceniile imediat următoare Marii Uniri au persistat unele dificultăţi de acomodare, diferenţe de mentalitate, fricţiuni şi răutăţi proferate reciproc, o oarecare reminiscenţă de egoism provincial.

Reacţia declanşată de Dictatul de la Viena a trecut de la receptarea retoricii abstracte a istoriei la confruntarea directă cu o zguduitoare dramă umană, cu milioane de personaje victimizate sub privirea consternată a întregii naţiuni. Istoria nu mai era discurs eroic, ci pumnul înfipt în fiecare inimă. Era o situaţie limită, comportând sentimentul posibilităţii unei iminente prăbuşiri politice şi morale. Ea impunea, ca soluţie, o focalizare, o reconvergenţă instinctivă a tuturor energiilor în jurul idealului naţional.

E ceea ce s-a petrecut atunci, am spune aproape în neştire, sub forma unei noi calităţi a coeziunii sufletului românesc. Un sentiment discret, dar nestăvilit, de generozitate, de într-ajutorare, a cuprins poporul, de la un capăt la altul al pământului său. Cei dezrădăcinaţi vremelnic au simţit efectiv că fiecare colţ al patriei, cu oamenii săi, le este cămin.

De-atunci au dispărut din limbajul curent apelativele ironice, uşor peiorative, de la provincie la provincie. Amalgamarea de populaţie, provocată de refugiul din ţinuturile pierdute, dureroasă cum a fost, sau poate tocmai de aceea, a condus la efectul unei apropieri sufleteşti impresionante.

Deşi, evident, nu aparţine fenomenului de opinie publică, socotim că în anumite circumstanţe producţia literară poate fi invocată ca tangentă la acesta. Literatura a transfigurat întotdeauna, dacă nu chiar a exprimat deschis, stări de spirit ce nu erau doar ale creatorului individual, ci ale ambianţei sociale a epocii sale.

La cumpăna de început a veacului nostru, Ardealul înstrăinat produsese o literatură mesianică, a durerii şi speranţei, ce-şi aflase expresia cea mai elocventă în poezia lui Goga.

Momentul 1940 a generat şi el o atare creaţie. Nota ei a fost, poate, mai puţin energică decât a lui Goga - mai elegiacă -, adoptând o inspiraţie parcă şi mai frustă din poezia populară, din bocet şi baladă.

Se tânguia un poet, dintre mulţi:

„Curgeau pe drumuri armele române,

Uitând, pe semne, orice jurământ. Ca după mort, ieşeau femei bătrâne:

Ardealul a pus faţa la pământ .. ,"[n] Nici această reacţie nu a lipsit însă de a da cuvânt - în

versuri, al căror ecou astăzi e stins, dar făcând atunci să vibreze profund credinţa în regenerarea fiinţei neamului, a unităţii sale - acelui sentiment al comunităţii pe care am presupus că în mare măsură l-a deşteptat tragedia anului nostru teribil. Încheiem cu memorarea mesajului dintr-un asemenea vers, mai grăitor pentru stările de opinii decât orice discurs ori manifest al vremii: „Destinul tău şi pe al nostru în cuprinde, Cu-aceeaşi izbăvire, sau cu-aceeaşi pierzanie. Încă o mie de ani, Transilvanie, Nu te putem uita, nu te putem vinde! .. ,"[12] * Comunicare prezentată la sesiunea desfăşurată în ziua de 30 august 1995, la Palatul Parlamentului.

1 Henry St. John, Viscount Bolingroke, în „The Cratfsman", 27 iulie 1734.

2 W.A. Mackinnon, *On the Rise. Progress and Present State of Public Opinion in Great Britain,* London, 1828.

3 Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule,* Paris, 1901.

4 Iraţionalitatea constituie, potrivit acestei concepţii, deviaţii comportamentale, dar nu mobilul, motivaţia originară a opiniilor şi acţiunilor colective.

5 După Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* ed. a 5-a [Neuwied und Berlin, 1971], p.
123.

6 A. Simion, *Dictatul de la Viena,* Cluj, 1972, p. 205.

7 Dr. Traian Bunescu, *Lupta poporului român împotriva dictatului fascist de la Viena (august 1940),* Bucureşti, 1971, p. 133 şi urm.

8 *Ibidem,* p. 137-138.

9 A. Simion, *op. cit.,* p. 206.

10 *Ibidem,* p. 206.

11 Emil Giurgiuca, *Dincolo de pădure,* Bucureşti, 1943, p. 10.

N.I. Herescu, în „Dacia", Bucureşti, I (1941), nr. 5, 15 iunie 1941.PERSONALITĂŢI ISTORICE ŞI CULTURALE

INOCENŢIU MICU-PERSONALITATE EUROPEANĂ

Comunitatea românească ardeleană, despărţită prin capriciul istoriei de fiinţa întreagă a neamului şi osândită la stare de inferioritate politică şi culturală, n-a putut fi o exponentă de prim-plan a spiritualităţii naţionale. La o atare poziţie a ajuns abia prin a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Nu e de tăgăduit că personalităţile dăruite de ardeleni creativităţii neamului au fost, totuşi, recunoscute. Treapta ocupată de ele a fost însă indicată de obicei prin comparaţie cu valorile importante, afirmate în principatele transmontane.

Ferindu-ne de vreo exagerare în aprecierea personalităţilor ardelene, credem că este posibilă şi o comparaţie cu cele considerate ca „mari" pe plan european: nu neapărat pentru a

stabili ierarhii, clasificări, ci doar pentru a aplica anumite reguli ale comparatismului istoric şi a fixa mai temeinic nişte opinii asupra dimensiunii valorilor umane create de poporul român.

Inocenţiu Micu este o asemenea figură statuară în istoria noastră pentru că a fost întâiul care a formulat un program de emancipare politico-socială a românilor transilvăneni, şi, prin aceasta, a jucat un rol de înainte- mergător în procesul formării conştiinţei naţionale.

Misiunea pe care şi-a asumat-o, pentru care a luptat fără să şovăie în faţa riscurilor, conturează personalitatea sa ca pe una dedicată binelui comun al colectivităţii în mijlocul căreia a trăit. Acest fapt, în sine, încă nu ar fi ieşit din comun, el fiind o îndatorire a unui membru al clerului, de pe orice treaptă ierarhică; nu arareori istoria a consemnat cazurile unor episcopi sanctificaţi pentru dăruirea arătată faţă de enoriaşii lor.

Modalitatea prin care un slujitor al bisericii se consacră binelui de obşte aparţine, cel mai adesea, îndatoririlor complementare celor strict religioase. E vorba, spre exemplu, de operele de binefacere în favoarea celor aflaţi în suferinţă din cauza sărăciei, bolilor, bătrâneţii etc., sau a feluritelor calamităţi naturale care-i încearcă de atâtea ori pe oameni. Toate aceste acţiuni împlinesc, în fapt, precepte şi pilde ale Mântuitorului. Dar ele se înfăptuiesc şi printr-o operă de organizare având, pe lângă vocaţia etică şi un aspect practic, prin care ea se încadrează, funcţional, în viaţa societăţii în general.

Au existat întotdeauna, dar parcă mai ales în primele secole ale evului modern, şi forme mai clare de angajare a unor membri ai clerului, ai bisericii, pentru cauza progresului, politic şi social. Mulţi s-au distins în calitate de literaţi, eruditi, gânditori şi doctrinari politici. În această din urmă ipostază unii au teoretizat modele de guvernare care, fiind conforme cu preceptele divine, să fie totodată, atunci când sunt traduse în practică, apărătoare ale drepturilor şi demnităţii omului, împotriva actelor abuzive ale puterii de toate categoriile şi gradele. Au fost şi din aceia care s-au situat pe poziţii opuse, ale teoretizării dreptului nelimitat, absolut, al stăpânirii, asupra supuşilor. Alţii au luat apărarea unor mari grupuri etnice sau sociale, oprimate din motive rasiale ori confesionale. Se întâlneşte frecvent cazul cooptării de membri ai înaltului cler în funcţii de stat, prilej cu care nu puţini au dovedit o capacitate politică ce a lăsat un nume în istorie. Dorinţa multora de a ameliora condiţia celor oropsiţi, pornită din imperativele moralei creştine, s-a concretizat şi în angajarea în acţiuni de reformă socială şi politică, mergând până la aderarea, câteodată secretă, la programe şi asociaţii faţă de care biserica oficială manifesta o rezervă prudentă. A fost, aşa dar, o perioadă de efervescenţă, de afirmare intensă, pe multiple planuri, a oamenilor bisericii şi a tuturor oamenilor de bine, în serviciul progresului omenirii, al unei fărâme de fericire în plus pe acest pământ, în aşteptarea celei eterne.

Motivele pentru care fenomenul a luat o dezvoltare în secolele al XVII-lea - al XVIII-lea au fost mai multe. Au contribuit la descinderea membrilor clerului în arena social-politică

mişcările de reformă religioasă şi reorganizarea bisericii catolice în spiritul conciliului tridentin. Progresele raţionalismului şi ale scientismului căutau să submineze, direct sau indirect, doctrina bisericii şi, în consecinţă, aceasta din urmă a acceptat polemica, nu doar respingând asemenea tentative, ci elaborând şi modele proprii ale concepţiei sale asupra naturii şi societăţii.

Dacă se aduce în discuţie cazul poporului român din Transilvania, în tangenţă cu consideraţiile exprimate până în acest punct, se confirmă o constatare demult statornicită. Lipsit de beneficiul unei instrucţiuni largi şi sistematice, acest popor n-a avut, până în ultima treime a secolului al XVIII-lea, decât un singur corp socio-profesional capabil să-l reprezinte. Acesta a fost clerul, aproape în exclusivitate clerul unit, singurul care făcuse un pas însemnat în pregătirea sa, nu numai pentru rosturile lui specifice ci şi din punct de vedere intelectual în genere.

În activitatea celui mai însemnat fiu al românilor ardeleni şi al bisericii lor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea - episcopul Inocenţiu Micu - elementul nou şi aparte a fost tocmai această mişcare pe două planuri simultane - religios şi politic - pe care vlădicul le-a ştiut, în fapt, contopi într-unul singur. El s-a înscris astfel în concepţia şi conduita bisericii din perioada incipientă a istoriei moderne, caracterizată prin angajare nu doar spirituală, ci şi practică, pentru cauza alinării condiţiei celor vitregiţi de soartă. Inocenţiu Micu a fost întâiul dintre mai mulţi înalţi ierarhi care-i vor urma, şi care vor considera şi ei de datoria lor adoptarea unei atitudini militante în favoarea poporului lor. Prin amploarea şi calitatea acţiunii sale, el şi-a depăşit atât contemporanii cât şi posteritatea. Este o notă care-l ridică deasupra cadrului provincial al Transilvaniei şi îl defineşte ca pe unul din pionii luptei pentru libertate şi progres, specifică atunci mentalităţii şi climatului general european.

Epoca în care Inocenţiu Micu şi-a desfăşurat activitatea a fost una a avântului erudiţiei. Acumularea unui mare volum de cunoştinţe, elaborarea unor metode de a le cerceta critic şi a le pune în valoare s-a datorat în mare măsură unor asociaţii, ordine şi congregaţii religioase care, în disputa dintre catolicism şi protestantism au scos la lumină o uriaşă literatură istorică şi dogmatică. Erudiţia a devenit astfel o trăsătură specifică a unui segment întins din cultura europeană.

Pentru românii ardeleni asimilarea unei culturi de acest tip a rezultat din contactul cu centrele catolice de studiu, aşa cum ea rezultase, de altfel, şi în Moldova şi Muntenia, în cazul acelor prime exemple de cărturari erudiţi, cum fuseseră un Miron Costin sau Stolnicul Cantacuzino.

Întreaga Şcoală Ardeleană a năzuit spre o cât mai vastă acumulare de informaţie istorică şi filologică despre poporul român, a voit să se apropie cât mai mult de nivelul

european al ştiinţei şi culturii vremii sale. Reprezentanţii ei n-au încercat vreun complex de inferioritate când au polemizat cu mari savanţi din ambianţa contemporană lor.

Formulând un program de emancipare naţională şi afirmându-se ca o figură de cleric angajat pentru cauze politice juste, la unison cu alte figuri de statură europeană - Inocenţiu Micu a fost şi cel dintâi care, la noi, şi-a susţinut lupta de idei şi de convingeri prin apelul la întinse cunoştinţe din domenii ca istoria religiei, dreptul canonic, istoria propriu-zisă şi legislaţia antică şi modernă.

În primul memoriu politic pe care l-a înaintat în 1743, prelatul român vădeşte temeinica pregătire dobândită încă din timpul studiilor teologice la colegiul din Tyrnavia. În sprijinul tezelor sale citează din Vechiul Testament, din epistolele Sf. Apostol Pavel, din Faptele Apostolilor, din dreptul canonic, din predicile Sf. Ion Gură de Aur, din decrete ale mai multor papi, unele datând din secolul al XI-lea, din hotărâri ale conciliilor bisericii. Pentru argumente din cultura istorico-politică laică el recurge la decrete ale regilor Ungariei, ale împăraţilor romano-germani, la cele mai cunoscute codice de legi din Ungaria şi Transilvania.

Dintre românii ardeleni nimeni până la el - dacă nu invocăm pe Nicolaus Olahus, care însă nu s-a apropiat decât prin vagi amintiri şi aluzii de obârşia sa etnică - nu avusese resursele de a pune în lucrare un asemenea aparat erudit pentru sprijinirea revendicărilor social-politice ale poporului român. La fel ca orizontul politic, şi nivelul de cultură al lui Inocenţiu Micu a depăşit cu mult perimetrul provincial; el se situa - spre a ne exprima cât mai circumspect - la nivelul clerului catolic centro-european.

S-a remarcat de multe ori, cu toată competenţa, întâlnirea frecventă a tezelor sale în favoarea drepturilor poporului român şi ale bisericii unite cu concepte de bază ale Luminismului. Unele din aceste întâlniri par a fi fost coincidenţe, extrapolări dirijate de faptul că multe din ideile Luminismului nu erau cu totul noi - cum păreau la prima impresie - şi nici nu aparţineau exclusiv exponenţilor acestui curent; încă din Evul Mediu şi cu deosebire din secolul al XVI-lea, ele circulau, ca locuri comune, în gândirea politică europeană, în disputele privind relaţia dintre autoritatea spirituală şi cea politică. Indiferent de calea pe care i s-a transmis episcopului român acest filon de idei, el era, în sine, o componentă de primă mărime a culturii europene înaintate, iar cei ce lau împărtăşit şi exprimat fac parte, indiscutabil, dintre purtătorii spiritului ei.

Erudiţie, deschidere spre probleme sociale şi politice, spirit combativ susţinut de o retorică elocventă şi de pasiune temperamentală, toate sunt trăsături care desenează lui Inocenţiu Micu un contur european.

Comportamentul său pe parcursul luptei politice prin care s-a eternizat în istoria noastră a fost unul dârz, obstinat chiar, refuzând compromisuri ce, de la distanţa noastră, par că ar fi fost - unele măcar - rezonabile. Un suflet de luptător, aşadar, indicativ şi el pentru

spiritul deceniilor în care a trăit şi al celor ce vor urma nemijlocit. Faptul că în dietă, la Viena, la Roma, în relaţiile cu propriii colaboratori apropiaţi din cadrul bisericii sale, Micu s-a arătat nu odată imprudent, surprinde la o personalitate educată în climatul de respect al convenienţelor, specific mediului ecleziastic.

E legitimă întrebarea: de unde a provenit această notă temperamentală care, fără îndoială că pe de o parte l-a impus atenţiei şi respectul celor din jur, dar pe de altă parte e sigur că de la ea i s-a tras aproape tot răul pe care l-a avut de suferit? Orice tentativă de explicaţie e hazardată, fiindcă prin ea se părăseşte terenul faptelor, al dovezilor istorice, şi se păşeşte pe unul nesigur, care este cel al psihologiei individuale.

În motivaţia acestor atitudini prea îndrăzneţe primul loc pare a-l fi ocupat dârzenia nativă a caracterului său. Mai grăia în el şi conştiinţa unei - fie şi modeste - tagme nobiliare. Dar mai cu seamă, credem, - revolta din adâncuri a originilor sale mai îndepărtate, ţărăneşti.

Pe de altă parte, şi cu această ipostază ajungem din nou la o confluenţă între spiritul religios şi cel politic al veacului. Micu apare ca un „însetat după dreptate", dar într-o înfăţişare modernă, de atitudine activă, de revoltă chiar împotriva nerespectării promisiunilor făcute poporului şi bisericii sale.

În Inocenţiu Micu s-au întrupat, pentru răstimpul unei vieţi trecătoare, mari virtuţi ale neamului său, dar şi ale întregii atmosfere spirituale dintr-un mare secol de cultură, de generozitate umană. E justificată comemorarea în el nu doar a unui fiu al românismului întreg, ci şi a unei personalităţi înălţate la cea treaptă de gândire elevată, de sensibilitate umană, care printr-un larg consens e numită „europeană".

LUMINISTUL THOMAS JEFFERSON

Numele lui Thomas Jefferson este asociat cel mai frecvent cu Declaraţia de Independenţă a Statelor Unite, al cărei principal autor a fost. Semnificaţia politică excepţională a acestui act în viaţa marii republici transoceanice, ecoul pe care l-a avut în conştiinţa omenirii la data adoptării sale, ca şi ulterior, datorită ideilor înaintate pe care le

cuprindea, formulate cu inegalabilă conciziune şi eleganţă, determină întrucâtva o restrângere a unghiului din care este privită şi apreciată una din personalităţile cele mai profunde şi multilaterale din istoria americană. Aceasta, firește, mai puţin în Statele Unite, sau în cercurile avizate din sfera culturii de limbă engleză.

Ca autor al Declaraţiei de Independenţă şi în special al celebrului ei preambul, Jefferson se înscrie în rândul gânditorilor care, în veacul al XVIII-lea, au împărtăşit principalele idei filozofico-politice ale Luminismului: drepturile naturale ale omului, baza contractuală a relaţiilor politice în societate, dreptul la rezistenţă împotriva alterării acestui echilibru contractual, sau a nerespectării drepturilor naturale specificate în Declaraţie prin triada: viaţa, libertatea şi căutarea fericirii.

Luminismul e departe însă de a se reduce la aceste câteva idei. Ca expresie intelectuală a aspiraţiilor societăţii către o profundă şi totală prefacere, pe urma căreia se va dezvolta şi consolida societatea modernă, Luminismul a pus în cauză interpretarea a tot ce se considera că poate să determine ori să influenţeze condiţia umană, de la detaliul cotidian până la cadrul cosmic, şi la finalitatea existenţei. Enciclopedismul reprezentanţilor săi derivă, evident, din această vocaţie funciară către cuprinderea totalităţii, a universului. El mai derivă şi din caracterul său de sinteză, de cristalizare deplină a sensurilor unei întregi perioade din istoria anterioară a culturii. Umanismul şi raţionalismul, predominant contemplative până în pragul veacului al XVIII-lea, dirijând orientarea observaţiilor şi acumulărilor de cunoştinţe în cadrul unui proces pe care l-am putea numi o primă „explozie informaţională" cu adresă la natură şi societate, şi-au descoperit în Luminism capacităţile de acţiune, de transformare a realităţii social-politice.

Pe de altă parte, grefat pe problemele social-politice şi moral-intelectuale ale epocii şi căutând a descoperi soluţiile depăşirii lor, Luminismul a avut o largă arie de răspândire, din vatra sa occidentală până în răsăritul şi sud-estul Europei, într-o direcţie - până în ambele Americi, într-alta. Pe o asemenea suprafaţă el a dobândit o multitudine de nuanţe şi accente, expresie a adaptării la specificul condiţiilor locale. Diversitatea variantelor de forme şi de conţinut creează adesea impresia că ele nici nu ar aparţine, toate, Luminismului propriu-zis.

Problema gândirii reprezentanţilor Luminismului periferic impune, astfel, o cercetare atentă şi completă a manifestărilor acesteia, pentru a discerne, alături de nucleul principal şi comun de idei, notele locale, originale, care îmbogăţesc conceptul de ansamblu.

Pentru Thomas Jefferson, momentul redactării Declaraţiei de Independenţă, deşi cel mai important, nu este nici pe departe singurul care-i defineşte apartenenţa la filozofia luminilor. Raportarea sa integrală la această filozofie, cât şi identificarea notelor originale, personale sau specific americane din gândirea sa, ne este îngăduită fie de examinarea altor lucrări, puţin cunoscute publicului din România, fie de aspectele practice ale activităţii sale.

Dintre lucrările lui Jefferson - de altfel destul de puţine la număr, el exprimându-se mai mult prin intermediul documentelor de stat şi al unei voluminoase corespondenţe - istoriografia americană a relevat din totdeauna importanţa celei intitulate „Note asupra statului Virginia", scrisă în 1781 şi tipărită mai întâi la Paris în 1785, unde în anul următor a apărut şi o traducere franceză.

Această lucrare constituie răspunsul la un chestionar adresat de secretarul de atunci al reprezentantului Franţei în Statele Unite guvernatorilor celor 13 state şi altor înalţi demnitari americani, în scopul documentării detaliate asupra noului stat, care-şi proclamase recent independenţa. Jefferson, ales guvernator al Virginiei la 1 iunie 1779, a fost printre foarte puţinii care, în acea perioadă extrem de dificilă a războiului, a găsit totuşi răgazul să răspundă chestionarului primit. Răspunsul său a reprezentat o lucrare de peste 300 de pagini, distribuite pe 23 de capitole. Cu alte cuvinte, o veritabilă monografie a statului său natal. O simplă enumerare a capitolelor este şi ea semnificativă pentru cunoscuta vocaţie enciclopedică a gânditorului luminist. Lucrarea tratează în ordine despre: hotarele Virginiei, râurile, porturile maritime, munţi, cascade şi peşteri, produse minerale, vegetale şi animale, climat, populaţie, forţe militare, marină, populaţia aborigenă, împărţire administrativă şi oraşe, constituţie, legi, şcoli, căi de comunicaţie, religie, moravuri, manufacturi, comerţ şi finanţe ş.a.m.d.

Dar dacă aceste titluri de capitole, care ne duc imediat cu gândul spre compartimentarea sistematică a lucrărilor de acest gen în opera luminiştilor francezi - de ex. Voltaire - i-au fost sugerate lui Jefferson de înseşi întrebările chestionarului pe care-l avea în faţă, modul în care el răspunde, conţinutul capitolelor pun în evidenţă dimensiunile multiple ale concepţiei sale luministe. „Notele asupra Virginiei" sunt mai mult decât o monografie: un eseu filozofic. Jefferson nu descrie doar sistemul de guvernare, ci reflectează asupra naturii guvernării; nu descrie numai instituţiile de învăţământ, ci în acelaşi timp discută scopul sistemului educaţional; zugrăvirea condiţiei sociale diverse a populaţiei aborigene sau a celei de culoare îi prilejuieşte incursiuni în probleme de morală, corelate cu cele ale naturii umane, ale unităţii sau diversităţii acesteia.

Un asemenea pasaj, de profundă rezonanţă umanitară, este cel consacrat de Jefferson sclavajului. De reţinut că el atacă problema din proprie iniţiativă, deoarece în chestionarul amintit nu figura o asemenea întrebare. Ocazia i se iveşte însă atunci când îşi propune să descrie obiceiurile şi moravurile din Virginia. Pe acestea le consideră susceptibile de gravă corupţie, deoarece relaţiile dintre stăpân şi sclav se caracterizează prin dezlănţuire de patimi, prin exercitarea despotismului de o parte şi constrângerea la supunere înjositoare de altă parte. Spectacolul - consideră Jefferson - e dăunător educaţiei copiilor, pe plan moral şi civic. Sclavajul, mai adaugă el, corupându-l pe om din punct de vedere moral, compromite indirect

şi progresul material, aplecarea omului către munca directă, productivă, şi respectul pentru ea. El zdruncină sentimentele şi convingerile politice ale cetăţenilor, fiindcă e greu să se mai creadă în libertate ca fundament al statului, când jumătate din membrii săi sunt privaţi de ea.

Atitudinea lui Jefferson faţă de sclavaj e printre cele mai tipice pentru luminismul său. El însuşi proprietar de pământ şi de sclavi, repudiază totuşi pe plan intelectual propria sa poziţie socială, considerând sclavajul, privit din punctul de vedere al raţiunii, ca un rău moral şi o încălcare a ordinei naturale a lucrurilor. Aceasta decurgea din convingerea fundamentală a filosofiei luminilor că omenirea este unitară, este în esenţă aceeaşi, pe orice meridian, în orice condiţii spaţio-temporale, indiferent de aparenţele care o diferenţiază, ca de pildă aspectul fizic al diferitelor rase şi popoare.

Ar fi greşit să credem că, la fel cu filozofii luminişti din Europa, Jefferson s-a mărginit să-şi declare convingerile, nereuşind decât sporadic a putea acţiona în vederea traducerii lor în fapt. Fără îndoială, coaliţia de interese favorabile menţinerii sclavajului era, la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui de al XIX-lea, prea puternică spre a fi înfrântă, iar Jefferson nu era omul mijloacelor radicale, revoluţionare, al angajării într-o tentativă imediată de desfiinţare a sistemului. În schimb, cumularea de către el - gânditorul şi teoreticianul - a unor funcţii de guvernare, pe plan statal sau federal, l-a pus în situaţia iniţierii şi chiar a aplicării unor măsuri legislative de restrângere a sclavajului. Ca membru al adunării reprezentative a Virginiei a fost autorul legii care interzicea importul de sclavi în acest stat, iar mai târziu, ca preşedinte al Statelor Unite, a semnat o lege similară cu efect asupra întregului teritoriu federal.

Tot în Virginia a încercat să introducă, dar fără succes, o lege care prevedea declararea ca liberi a tuturor negrilor născuţi după 1800, ceea ce ar fi dus la dispariţia treptată a sclavajului din cadrul statului. Un alt proiect de lege propus de el, în calitate de membru al unui comitet al Congresului, prevedea interzicerea sclavajului, după anul 1800, în toate teritoriile de la vest de Allegheny. Proiectul n-a putut fi votat, lipsindu-i un singur vot. O nefericită împrejurare, despre care Jefferson scria: „glasul unui singur individ ... ar fi împiedicat răspândirea acestei abominabile crime peste noile teritorii. Şi astfel soarta a milioane de oameni care încă nu s-au născut a depins de un singur om, iar cerul a tăcut în acea clipă îngrozitoare".

Rezultatele, ca şi insuccesele lui Jefferson în problema, dacă nu a abolirii, cel puţin a limitării sclavajului, ne conduc spre constatarea unei nuanţe deosebitoare a Luminismului american faţă de cel european, sau poate mai exact spus a circumstanţelor diferite ale dezvoltării sale. În Europa, Luminismul a fost vehiculat de cercurile intelectuale, provenite din nobilimea liberală sau din burghezie. În faţa acestor cercuri se ridica bariera oficialităţii constituite: instituţii politico-sociale, privilegii, biserică, regalitate. Cu mici excepţii,

Luminismul european a rămas o mişcare de opoziţie. E adevărat că factorii de decizie şi de conducere ai societăţii au preluat unele idei ale sale, traducându-le într-un „reformismde sus". Dar această preluare a fost parţială, nu arareori deformată, şi dictată de scopuri diferite - mult mai limitate - de ale Luminismului propriu-zis. Între „filosofi" şi „puterea politică" persistă o barieră mai greu de trecut decât sunt dispuse să conceadă unele interpretări idealizante.

În Statele Unite, în urma victoriei obţinute în războiul de independenţă, Luminismul se desfăşoară pe un teren eliberat de obstacole. Aici s-au creat condiţiile întrunirii în aceeaşi persoană a filosofului şi a factorului de decizie. Jefferson însuşi e un exemplu. Prin el în special, Luminismul a putut fi integrat într-un program legislativ şi de guvernare. De aici caracterul mai realist, mai practic, al Luminismului american în comparaţie cu cel european.

Revenind la „Notele asupra Virginiei", e de apreciat un alt revelator capitol al lor, - cel consacrat religiei. De fapt, era un prilej pentru Jefferson de a-şi expune ideile în materie de libertate a conştiinţei şi de a aduce un vibrant elogiu raţiunii. Jefferson combate în acest capitol ideea unei biserici oficiale, preconizează separarea completă a bisericii de stat, egalitatea tuturor confesiunilor şi toleranţa faţă de toate, ca şi libertatea nelimitată a gândirii. „Nu pare a fi însă suprimată eroarea - scrie Jefferson - de a crede că actele gândirii trebuie să se supună constrângerii legilor la fel cu cele ale trupului. Se uită că guvernanţii nu pot avea autoritate asupra unor drepturi naturale decât în măsura în care ele sunt supuse autorităţii lor prin liber-consimţământ. Or, conştiinţa n-a fost şi n-a putut fi niciodată supusă autorităţii umane, fiindcă ea este singurul agent efectiv împotriva erorii . Numai eroarea are nevoie de sprijin oficial, pe când adevărul se sprijină singur . „

Nu este greu de constatat măsura în care Jefferson idealizează - la unison cu întreaga gândire luministă - virtutea, forţa şi autonomia raţiunii. El comitea o eroare prin însăţi proclamarea acesteia drept pavăză certă împotriva erorii. Dar, în condiţiile secolului al XVIII-lea, absolutizarea valorii raţiunii în faţa prejudecăţilor impuse de tradiţie reprezenta o eroare fecundă pentru progres, la fel cu revendicarea neîngrădirii sale prin constrângeri exterioare.[1]

Ca şi în cazul altor idei luministe profesate de el, Jefferson s-a aflat şi în acest caz într-o situaţie mai fericită decât confraţii săi, filosofii europeni. El a reuşit să le traducă în fapt, cel puţin pentru statul său, Virginia, unde s-a adoptat statutul de libertate religioasă propus şi redactat de el - cel mai înaintat şi tolerant act de această natură legiferat până atunci în vreo parte a globului.

Jefferson a mai tratat şi o altă problemă centrală a Luminismului, aceea a rolului instrucţiei şi educaţiei. În Europa filozofii luminişti au preconizat în operele lor răspândirea culturii în mase prin intermediul învăţământului, văzând în aceasta o modalitate de combatere a prejudecăţilor, de descătuşare a forţei imanente a raţiunii şi, ca atare, de

dezvoltare a unei baze largi a înţelegerii necesităţii de a combate şi limita despotismul spiritual, de a netezi calea progresului material şi moral. În reformismul nobiliaro-monarhic, inspirat parţial din concepţia educaţională luministă, învăţământul lărgit, sistematizat şi modernizat întrucâtva în conţinut, dobândea o funcţie utilitară mai restrânsă: el trebuia să servească adaptării statului şi vechiului regim la procesele de transformare economică şi socială, să ofere cunoştinţe practice reclamate de dezvoltarea administraţiei, a tehnicii militare, a celei manufacturiere şi agricole, a fiscalităţii. Creându-şi cadre mai numeroase şi mai pregătite, statul înţelegea totodată să asume un control şi o influenţă mai stricte asupra formării acestora din punct de vedere civic şi moral, substituindu-se pe acest plan bisericii, a cărei autonomie instituţională şi ideologică nu se mai concilia deplin cu centralismul potenţat şi dirigist al statului din veacul al XVIII-lea.

Luminismul american - şi Jefferson în primul rând - împărtăşeşte aceeaşi convingere totală în valoarea învăţământului pentru toţi cetăţenii. Şi aici însă cu o deplasare de accent pe funcţia sa practică, politică. Fondând o nouă societate, cu instituţii reprezentative la toate nivelurile, părinţii spirituali ai independenţei americane au intuit rolul instrucţiunii publice ca factori de garantare a funcţionării eficiente şi durabile a unui asemenea sistem de guvernământ, care - după cum se exprima James Madison - dacă nu e conjugat cu instrucţiunea poporului sau cu mijloacele de a o dobândi, „nu este decât prologul la o farsă sau la o tragedie". Iar Jefferson scria în 1785: „Cred că cea mai importantă lege în toată legislaţia noastră este de departe aceea privind difuzarea cunoştinţelor în popor. Nu poate fi întrevăzut nici un alt fundament mai sigur pentru păstrarea libertăţii şi fericirii."

Jefferson raportează deci funcţia învăţământului direct la drepturile naturale pe care le enunţase în Declaraţia de Independenţă. În comparaţie cu concepţia Luminismului european despre învăţământ - mai abstractă în plan teoretic, mai îngustă şi cu intenţii în fond conservatoare în cel practic - Luminismul american integrează învăţământul în mod organic între elementele constitutive şi funcţionale ale unui regim democratic.

Supremul gest pe care Jefferson l-a săvârşit spre a-şi marca identificarea cu acest Luminism adaptat specificului societăţii americane, este redactarea propriului epitaf. A deţinut în cursul vieţii numeroase funcţii publice, până la aceea de preşedinte al Statelor Unite. Dar a ţinut să scrie despre el doar atât: „autor al Declaraţiei de Independenţă, al statutului pentru libertate religioasă în Virginia şi fondator al Universităţii statului Virginia".

Omul de acţiune a dorit să rămână în memoria posterităţii drapat în mantia filosofului, a omului de
cultură.

[1] Jefferson a mai scris şi acest aforism memorabil: „Eroarea este tolerabilă, acolo unde Adevărul e liber să o combată".

STEPHAN LUDWIG ROTH

La 11 mai 1849, lângă zidul Cetăţuii austriece de pe dealul din centrul Clujului, îşi sfârşea viaţa, sub gloanţele plutonului de execuţie, unul din cei mai luminaţi oameni, dintre cei mulţi de acest fel, care au trăit pe pământul Transilvaniei.

Suprimarea lui, în temeiul judecăţii sumare a unui tribunal excepţional, a fost o gravă greşeală, un act de teroare politică, neavând decât un şubred temei legal care, dacă peste tot existase, nu justifica în nici un caz pedeapsa capitală.

Un profund cunoscător al vieţii şi operei sale scria odată că Roth a fost un adevărat şi reprezentativ erou naţional, cu valoare de simbol atât pentru saşi, cât şi pentru români.

Personalitatea sa, comemorată mereu în anii trecuţi de la tragica-i săvârşire din viaţă, oferă multiple motive respectului posterităţii: ca gânditor şi militant politic, însufleţit de convingeri luministe, liberale şi democratice; pledant sincer al cauzei egalităţii în drepturi a popoarelor, nu în ultimul rând a românilor; ca mare învăţat, de strălucită formaţie universitară, de aleasă şi multilaterală cultură, ale cărei domenii predilecte le-am circumscrie prin termenii moderni: pedagogie, filozofie, teologie, economie, politologie, sociologie etc.; ca om, de o rar întâlnită nobleţe spirituală.

Născut la Mediaş în 1796, a făcut studii gimnaziale la Sibiu iar între 1817-1820 la vestita universitate din Tübingen şi la institutul din Yverdon, condus de marele pedagog Johann Heinrich Pestalozzi. A promovat doctoratul în filozofie, la Tübingen, iar Pestalozzi a dorit să-l reţină pe lângă el. O strălucită carieră, în înaintatul Occident, se deschidea în faţa tânărului ardelean, de numai 24 de ani.

Într-o scrisoare, el declară însă că declină aceste oferte şi perspective, deoarece gândul care-l stăpâneşte este să revină printre ai săi şi să pună cunoştinţele dobândite în serviciul ridicării poporului.

Transilvania, cu întreg spaţiul geografic şi politic din jurul ei, se afla mult în urma prosperului şi înaintatului Occident european. Şi totuşi ... Roth a preferat, de dragul unui ideal, întoarcerea la condiţiile materiale şi spirituale modeste, la inconfortul vieţii orăşelelor şi satelor din sudul Transilvaniei.

Şi numai acest singur exemplu al conduitei sale civice merită - *astăzi cu deosebire* - evocat în auzul acelora care mai vor, dar mai ales al celor care nu mai vor să înţeleagă că se poate adopta şi o asemenea linie în viaţă .

Roth s-a întors, aşadar, în Transilvania. A funcţionat ca profesor şi director de şcoală în Mediaş. Ideile novatoare pe care a început să le aplice l-au adus în conflict cu autorităţile bisericeşti luterane care patronau şcoala. A demisionat din învăţământ şi a devenit pastor luteran în sate din jurul Mediaşului: Nemşa, Moşna.

A început să publice cu regularitate eseuri din variatele domenii pe care le-am semnalat anterior. În ediţiile - postume - care le-au reunit, acestea însumează şase volume, plus corespondenţa. Ele l-au făcut cunoscut înăuntrul hotarelor şi în afara lor. Mult l-au apreciat publiciştii români, în frunte cu George Bariţiu, care a fost în corespondenţă cu el şi a publicat traduceri din lucrările sale sau comentarii la acestea, în cunoscutele periodice româneşti din Braşov.

Studiul care a fost cel mai mult remarcat s-a intitulat „Lupta pentru limbă în Transilvania". El a apărut în 1842, ca urmare a hotărârii dietei de la Cluj de a introduce limba maghiară ca limbă oficială, în locul latinei.

Roth a combătut această măsură, demonstrând că în Transilvania există o limbă a majorităţii populaţiei, care este limba română, limba prin care, de fapt, comunică între ei toţi locuitorii principatului. Dacă ar fi să se impună o limbă printr-o măsură administrativă, apoi numai limba majorităţii, limba de comunicare generală, ar putea fi beneficiara unei asemenea măsuri.

Adresându-se aristocraţiei dominante din dietă, Roth continua, cu idei încă şi mai generoase, mai juste, mai umane, privitoare la aceeaşi naţiune română:

„Oferiţi românilor ... acoperirea lipsurilor lor, respectul pentru demnitatea lor umană, respectul pentru religia lor, independenţă economică poporului, mijloace de educaţie ... într-un cuvânt satisfacerea intereselor lor."

Când dieta de la Cluj, la 29-30 mai 1848, a votat alipirea Transilvaniei la Ungaria, Roth şi-a spus din nou părerea, într-un sens apropiat: „Asupra acestei probleme nu au a se pronunţa numai cele trei <<naţiuni>> de până acum. Ungurii, secuii şi saşii nu sunt singurii locuitori ai ţării. Şi românii au un cuvânt ... Dacă Transilvania este şi mama lor, înseamnă că suntem cu toţii fraţi. Iar pe fraţi nu e îngăduit nici să-i oprimi, nici să-i înşeli."

Roth a asistat la adunarea naţională a românilor, din 3/15 mai 1848, la Blaj. A publicat despre ea o dare de seamă, în care scria, printre altele: „În titlul acestui articol ... m-am folosit de cuvântul *români.* Am făcut-o dintr-un sentiment frăţesc faţă de acest foarte promiţător popor al patriei noastre, precum şi ca urmare a unei dorinţe şi hotărâri de obşte exprimate de chiar participanţii la această grandioasă adunare populară. Ei au cerut . ca de-acum înainte, pentru totdeauna, să nu fie numiţi altfel decât *români,* fiindcă numai astfel sunt ei numiţi corect şi just, potrivit cu originea, limba şi istoria lor.

La încheierea adunării - continua Roth - „ideea naţională era aşa de adânc înrădăcinată în toate inimile, încât ea nu va mai putea fi niciodată smulsă din ele".

Iar despre drapelul arborat acolo, Roth mai adăuga: „Nu era atât de înalt încât să se poată vedea de la Dunăre, dar cred că, tocmai ca urmare a înrâuririi spirituale reciproce, fluturarea acestor culori, va fi pricinuit bătăi de inimi şi la Iaşi, şi la Bucureşti".

Roth, luând apărarea românilor, a crezut în acelaşi timp în drepturile egale ale tuturor popoarelor. El a fost un mare umanist, un vizionar, pentru care - aşa cum scria lui George Bariţiu - „naţiunile nu sunt decât fragmente ale unui mare Întreg".

„Cândva - scria el tatălui său - soarele va răsări şi peste munţii noştri ... Şi când va fi şi la noi ziuă, atunci oamenii se vor recunoaşte, se vor privi în faţă şi îşi vor întinde unii altora mâinile, întru gând şi faptă".

În ultimele luni ale anului 1848, Roth, împreună cu protopopul român din Mediaş, Ştefan Moldovan, a acceptat o funcţie de conducere în comitatul Cetatea de Baltă. Măsurile pe care, inevitabil, a trebuit să le adopte în cursul exercitării acestei funcţii, erau, evident, în concordanţă cu dispoziţiile comandamentului militar austriac. Ele au constituit motivul inculpării sale pentru „trădare", invocată de tribunalul de la Cluj, după ce armata guvernului maghiar ocupase Transilvania, între ianuarie şi martie 1849.

Formele aparent legale cu care s-a acoperit procesul său nu pot ascunde realitatea că a fost un proces pur politic, în care n-a contat ideea de justiţie, ci absolutizarea „dreptăţii" unei tabere şi „demonizarea" oricărei convingeri neconforme literei acesteia.

Celor ce l-au condamnat, el le-a dat o replică în scrisoarea de rămas bun trimisă copiilor săi, în care declara solemn că niciodată n-a urât naţia maghiară şi nici vreo altă naţiune din lume, simţindu-se - în acea clipă a adevărului pe care o încearcă orice om în faţa morţii - complet nevinovat faţă de acuzaţiile ce i se aduseseră.

Roth a murit cu un asemenea curaj, încât s-a povestit că ofiţerul care comandase plutonul de execuţie lea spus subordonaţilor săi: „Soldaţi! Învăţaţi de la acest om cum se moare pentru poporul tău!"

Fără îndoială, cercetarea în amănunte a operei sale relevă şi aspecte de detaliu, astăzi depăşite, unele inactuale chiar pentru vremea sa. Dar, în esenţă, suflul democratic şi umanitar care-i străbate ideile, atât de „moderne" în momentul exprimării lor, conferă personalităţii lui Stephan Ludwig Roth aura eternităţii.

UN STUDIU DE CAZ: ASCENSIUNEA SOCIO-PROFESIONALĂ A FAMILIEI BARIŢIU

Ascensiunea economico-socială a unei comunităţi e la fel de semnificativă pe cât emanciparea ei politică. Cele două linii se susţin reciproc şi susţin pe o a treia: progresul profesional şi cultural.

O condiţie a valabilităţii rezultatelor proceselor respective este păstrarea în cadrul dezvoltării lor a identităţii etnice şi confesionale a comunităţii. Altminteri, este evident că datele problemei se modifică şi conduc spre situaţii diferite, cel puţin în parte, de aceea de la care a pornit investigaţia.

Spre exemplu, în Transilvania de până la sfârşitul secolului al XVII-lea, etnia românească era formată din ţărani iobagi sau liberi, din preoţi şi călugări cu o pregătire redusă, lipsiţi de un statut social definit, şi prea puţin deosebiţi de masa poporului de rând. Atunci când unii dintre aceştia săvârşeau ceea ce am numit „o ascensiune" spre trepte superioare ale corpului social, ei erau, de regulă încă în aceeaşi generaţie, asimilaţi etnic şi confesional altei comunităţi, astfel încât pentru cea românească tabloul de ansamblu rămânea neschimbat, actul ascensiunii fiind inoperant în relaţie cu statutul şi destinul ei.

În secolul al XVIII-lea s-a depăşit însă un prag, datorită climatului general al secolului Luminilor, instaurării unui regim politic mai deschis spre „modernizare" (în limitele vremii) şi nu în ultimul rând unirii religioase din 1698-1700.

Datorită dezvoltării învăţământului elementar, secundar şi teologic românesc, s-a realizat o ascensiune lentă de la condiţia rurală spre cea intelectuală, reprezentată de preoţi cu o pregătire superioară celei din trecut, chiar eminentă a câtorva - şi de învăţători.

Dacă luăm ca punct de referinţă întemeierea şcolilor din Blaj, s-ar putea considera că în decurs cam de 120 de ani, adică de 4-5 generaţii, ascensiunea iniţială timidă, pe o primă treaptă intelectuală, a continuat prin formarea de profesori, de funcţionari, de jurişti, iar într-o fază finală a procesului, prin diplome de economişti, medici şi ingineri. Această fază finală a fost condiţionată de deschiderea politică operată sau influenţată de revoluţia de la 1848 şi de reformele ce s-au impus în Imperiul habsburgic, subsecvente evenimentului. De asemenea, de lărgirea posibilităţii achiziţionării de bunuri imobiliare, de practicare a unor ocupaţii lucrative (comerţ). Preot sau învăţător se putea deveni pornind de la o platformă materială modestă; avocatura, medicina, ingineria presupuneau un suport material substanţial, atât pentru studii, cât şi pentru demararea practicii profesiunii.

Criteriile după care s-au efectuat statisticile în secolul al XIX-lea nu permit o evaluare precisă a acestui proces pentru etnia română. O excepţie o constituie iarăşi numai preoţii şi învăţătorii din şcolile confesionale, consemnaţi în evidenţele bisericeşti. Pentru alte

profesiuni, recensămintele nu fac distincţii pe criterii etnice, iar deducţiile după aspectul grafic al numelor, adesea deformate, nu sunt riguros concludente.

Sunt mai revelatoare, cam din ultima treime a secolului, registrele de înmatriculări în institutele de învăţământ superior. În acest sens s-au întreprins şi publicat în ultimii ani studii preţioase.

Un punct de vedere interesant se desprinde din cercetarea ascensiunii socio-profesionale a câte unei familii, cu toate că în calea acestei metode se ridică lacunele existente în actele de stare civilă şi în arhivele familiale.

E necesar a se recurge la familii de o însemnată prestanţă socială, în jurul cărora s-a concentrat atenţia multora şi s-au consemnat date frecvente şi relativ exacte.

Tocmai pe acest considerent am ales exemplul familiei Bariţiu, proiectată în atenţia opiniei publice de prestigiul excepţional al principalului ei reprezentant.

Din întinsa ei ramificaţie am reuşit deocamdată să culegem date mai complete pe filiaţia a trei ramuri descendente din primul strămoş comun identificabil.

Acesta a fost, cum îndeobşte se ştie, preotul Ioan Pop, născut probabil pe la 1790 şi decedat la 30 mai 1869. Fusese căsătorit cu o Ana, decedată în 1871, despre care nu se cunosc date amănunţite, cum de altfel nici despre Ioan Pop însuşi, în afara originii, vag afirmate, din mici nobili armalişti din zona Chioar, decăzuţi la trepte de ţărani liberi. O tradiţie a familiei susţine că venirea sa din ţinutul de origine ar fi fost prilejuită de primirea unei parohii în părţile Clujului sau ale Turzii.

Aşadar, o probabilă origine ţărănească, poate înfrumuseţată cu amintiri nobiliare; de la ea s-a păşit pe prima şi normala treaptă a ascensiunii sociale pentru numeroşi români, în pragul secolului al XlX-lea, aceea de preot greco-catolic.

Ioan Pop a avut cinci băieţi şi o fată. Judecând după prolificitatea căsătoriilor din acel timp şi după cota ridicată a mortalităţii infantile, nu e exclus să fi avut şi alţi copii, decedaţi de timpuriu.

Familia sa prezintă, în această primă generaţie cunoscută, o particularitate: o ascensiune neobişnuit de înaltă şi de diferenţiată a membrilor săi, născuţi între 1812-1833.

Copiii menţionaţi au devenit: 2 profesori, din care unul, George, o personalitate ilustră, 1 preot, 1 comerciant (e drept, nu prea dotat pentru afaceri), 1 tipograf, iar fata s-a căsătorit cu un preot numit Amfilohie Pop, caz foarte frecvent al fetelor de preoţi români, în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea.

Descendenţii unicei fiice se pierd în anonimatul sutelor şi sutelor de familii ardelene purtătoare ale numelui Pop, multe dintre ele continuând a alimenta cu noi şi noi membri tagma preoţească.

Se pierde, de asemenea, descendenţa celor trei fraţi mai mici, dintre care ultimul născut, Octav, profesor la Năsăud, cel mai înzestrat intelectual în familie, în afară de George, a fost încercat de teribile drame familiale, care se recunosc în urme izolate de labilitate psihică în mai multe ramuri şi mai multe generaţii ale familiei.

Rămânând la primii doi născuţi ai strămoşului Ioan Pop - George şi Alexandru -, preot născut în 1815 - se constată mai întâi numărul lor mare de copii. George a avut 9, din care au supravieţuit 5: 4 fete şi un băiat. Avem astfel, chiar la o generaţie cu grad înalt de cultură şi cu posibilităţi de asistenţă medicală, confirmarea supoziţiei anterioare, privind mortalitatea infantilă.

Locul ocupat de George Bariţiu printre fruntaşii naţiunii române din veacul al XlX-lea, remarcabil pe plan intelectual, politic, material şi al demnităţilor oficiale, a făcut ca descendenţii săi imediaţi să beneficieze, la rândul lor, de poziţii sociale superioare celor ale multor altor familii, fără însă ca vreunul (sau vreuna) să egaleze pe a părintelui lor. Calitatea intelectuală de excepţie şi o remarcabilă energie vitală s-au consumat în mare parte în strălucita şi dinamica personalitate a lui George Bariţiu.

Fiul său, Ieronim, cu pregătire de profesor, cu studii la Viena, nu a fost lipsit nici de inteligenţă, nici de talent publicistic, dar a prezentat semne de labilitate psihică, în cazul său provenite sigur de la mama lui, un notoriu caz nefericit, care vreme de peste douăzeci de ani a fost drama căsniciei şi a vieţii lui George Bariţiu, suportată de el cu discreţie.

Ieronim a murit prematur, la 51 de ani, nerealizat pe măsura speranţelor puse în el.

Fiicele lui George Bariţiu s-au căsătorit - două în familii de mari comercianţi braşoveni, Iuga şi Stănescu - iar două în foarte onorabile familii de funcţionari administrativi şi juridici din Hunedoara şi Banat: Vlad şi Bontescu.

Ramura Stănescu e mai puţin cunoscută în viaţa publică. Ramura Iuga a dat pe un reputat profesor de matematică la Academia Comercială din Cluj şi ocupant al mai multor funcţii publice - George Iuga. Descendenţii săi trăiesc şi azi, unii menţinându-se în sfera intelectual-universitară.

Ramura Vlad a fost ilustrată de juristul, omul politic şi luptătorul naţional Aurel Vlad din Orăştie, nepot de fiică al lui George Bariţiu, iar ramura Bontescu a culminat, în aceeaşi generaţie cu a lui Aurel Vlad, prin Victor Bontescu, avocat şi ministru în mai multe guverne de după unirea din 1918.

Această generaţie a nepoţilor direcţi ai lui George Bariţiu a fost cea care a realizat o mai omogenă şi mai înaltă ascensiune socială. Ea a fost favorizată, fără îndoială şi de circumstanţa istorico-politică numită înfăptuirea României Mari. După care, se constată staţionarea descendenţilor următori la nivelul socio-profesional atins anterior sau chiar un declin, pe care-l vor precipita loviturile date de regimul comunist, după 1945, tuturor

familiilor catalogate „burgheze", deţinătoare de bunuri imobiliare şi având un trecut în viaţa politică şi a poporului român.

Fratele lui George, Alexandru, a fost preot de ţară. A dus o existenţă fără ceva ieşit din comun, în afară de înrolarea voluntară, în 1848, în legiunile lui Iancu. A fost căsătorit cu o soră a tribunului paşoptist Ioan Ciurileanu. Ea a decedat curând după ce trecuse de 40 de ani, aparent de ftizie, o a doua tară maladivă în familie, transmisă, aleatoriu, până în zilele noastre.

A avut 7 copii: 1 băiat şi 6 fete. De remarcat, în treacăt, inversiunea: bătrânul Ioan Pop a avut o singură fată şi încolo numai băieţi, cei doi fii au câte un băiat şi încolo numai fete.

Ascensiunea socială a acestei ramuri a fost cu câţiva paşi mai lentă decât a filiaţiei lui George Bariţiu. Fapt cu totul de aşteptat, dată fiind diferenţa de condiţie materială şi de reputaţie la nivel naţional între George şi modestul său frate, preot din sate ca Filea şi Petreşti (Petrid), în piemontul relativ izolat şi nu prea prosper dintre valea Ierii şi valea Hăşdatei, la nord-vest de Cheile Turzii.

Unicul fiu al lui Alexandru a parcurs o etapă de studii juridice şi a fost notar public în Abrud. Descendenţii acestuia sunt singurii purtători actuali ai numelui Bariţiu. Fiul său a fost un reputat medic în Cluj, al cărui fiu, tot medic, s-a stabilit în Franţa, având, la rândul său copii, despre care nu ştim dacă au păstrat acest nume de familie.

Dintre fiicele lui Alexandru Bariţiu, cea mai mare a fost căsătorită cu un funcţionar la judecătoria din Turda[1], iar celelalte fete au fost măritate cu preoţi. În contrast cu primele născute, ultimele trei fete au murit tinere. Cea mai tânără, la numai 32 de ani, de ftizia care răpusese pe mama lor, Elena Ciurileanu. Nu e exclus ca şi cele două surori născute nemijlocit înaintea ei (gemene, singurul caz în familie), să fi contractat aceeaşi boală, pe vremea aceea fatală.

A doua fată, Iustina, a fost măritată cu un distins preot, Vasile Popescu, cu studii de filozofie la Viena, dar neagreat de ierarhii săi. A avut doi băieţi avocaţi. Primul, căruia îi plăcea să-şi scrie prenumele Georgiu, a fost singura persoană din numeroasa descendenţă a lui Alexandru Bariţiu, până la membrii ei vieţuitori şi astăzi, care a realizat din avocatură o avere considerabilă, pierdută prin distrugerile ultimului război şi prin exproprierile masive efectuate de regimul comunist, care l-au redus pe fostul însemnat rentier, în ultimii săi patru ani de viaţă (1945-1949), la o existenţă apropiată de treapta mizeriei.

Un al doilea băiat, tot avocat, a beneficiat pentru scurt timp, prin anii '20, de o numire de consilier la Înalta Curte de Casaţie. Şi el a sfârşit într-o situaţie materială grea.

O soră a Iustinei Bariţiu-Popescu, numită Reghina, născută prin 1846-1847, a trăit până în 1943. Este recordul de longevitate al familiei, deşi ea n-a atins chiar „biblica vârstă

de 102 ani", - cum îi anunţa decesul, comiţând o uşoară exagerare, „Gazeta Transilvaniei", care continua să apară la Braşov.

Ne oprim în acest punct, voind cu micul excurs în „lignage-ul" a două ramuri ale familiei Bariţiu să constituie un îndemn, şi pentru autorul rândurilor de faţă şi mai ales pentru alţi genealogişti şi sociologi ai fenomenului familial, de a lărgi[2] investigaţiile la întreaga descendenţă a acestei numeroase şi importante familii care, singură, a reprezentat un capitol al vieţii intelectuale, politice şi economice a românilor ardeleni.

Misiune nu prea uşoară, din cauza marelui număr de personaje feminine, care prin căsătorie au dobândit alte şi alte nume, sub care cel original devine tot mai greu de identificat.

Pe de altă parte, după România Mare posibilităţile de ascensiune socio-profesională pe calea studiilor superioare s-au extins aşa de mult încât calificările şi performanţele membrilor familiei nu mai au relevanţa eforturilor şi meritelor celor de dinainte de 1918.

În concluzie, familia Bariţiu este un exemplu românesc ardelean de oameni ridicaţi „prin ei înşişi", prin calităţi, prin muncă perseverentă şi onestă. Nimeni din familie n-a fost propulsat graţie averii, sau altor circumstanţe fortuite, - favoruri ale celor suspuşi ş.a.

George Bariţiu şi-a înzestrat fetele cu măsură, şi cu oarecari greutăţi. Măritişul unora, făcând „partide bune", a fost, probabil, consecinţa reputaţiei tatălui lor, dar nici una n-a ajuns să ocupe în societatea vremii o poziţie care să stârnească invidii statornice.

Bariţiu a fost acela care, prin prestigiul şi corectitudinea lui, a imprimat întregii familii,- fiice, gineri, nepoţi - o conduită de cinste, de onoare, de bun simţ, de dragoste de neam.

Pe unii membrii, dintre cei rămaşi anonimi, i-am aflat ca semnatari pe listele de sprijin pentru memorandişti, răspândite prin sate în 1894.

Bătrânul patriarh n-a ajutat pe nimeni pentru a-l face să parvină, ci doar pentru a-l salva dintr-o situaţie grea. Dar şi atunci nu i-a plăcut să intervină, dacă îşi dădea seama că restriştea respectivului provenea din incapacitate, indolenţă sau necinste. Detesta mai mult ca orice inactivitatea, apatia şi, ţinea lecţii aspre tuturor din familie, ca şi altora din jurul său.

Este sigur că modelul acestei familii a fost unul ieşit din comun. Dar şi în acest caz, el rămâne ilustrativ pentru procesul formării elitei moderne în societatea românească din Transilvania, în secolul al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea.

1Numele soţului, Medan, există până astăzi. Dar cum acest cuplu nu a avut copii, ar putea fi vorba cel mult de descendenţe colaterale.

2 Mai deţinem date genealogice despre penultima fiică a lui Alexandru, Ludovica, prin bunăvoinţa unuia din descendenţii actuali ai ramurei, istoricul şi diplomatul Alexandru Ghişa.

GEORGE BARIŢIU: O ÎNCERCARE DE PORTRET PSIHOLOGIC

O privire, chiar numai generală, asupra operei şi activităţii lui George Bariţiu, culege deja câteva impresii durabile: tenacitate, putere de muncă, tradusă în prodigioasă productivitate, multilateralitate a preocupărilor, pe un evantai deschis de la segmentul spiritual şi intelectual elevat la cel practic, şi chiar la prozaismul faptului cotidian.

Pe ecranul acestei opere, cu reverberaţii atât de bogate în cultura şi în viaţa publică românească, personalitatea autorului se proiectează, firesc, în culori şi linii ce definesc pe „omul cetăţii": iubire de neam, de poporul obidit, credinţă în progres, în virtuţile taumaturgice ale învăţământului, culturii şi libertăţii, instinct democratic şi vocaţie de luptător pe baricadele ideilor. Acestea, toate, erau rezultante ale interferenţei între persoană, ambianţa mentală şi problemele vremii. E limpede că *ele* l-au modelat pe Bariţiu jurnalistul, omul politic, militantul cultural, istoricul, apostolul emancipării neamului său.

Dar confruntarea cu aceleaşi probleme ale românilor ardeleni au trăit-o şi alţi oameni ai lor de seamă. Despre câţiva, nu mulţi, se poate spune că în câte un domeniu l-au întrecut, calitativ, pe Bariţiu. Bărnuţiu a fost un mai mare orator politic şi a avut o mai sistematică lectură filosofică şi juridică. Cipariu a fost un mai mare savant. Lui Avram Iancu i-au fost mai proprii îndrăzneala acţiunii şi un frust geniu charismatic. Personalitatea şi talentul lui Bariţiu au acoperit însă mai multe decât ale tuturor acestora, au fost mai constante şi capabile a se distribui cu aceeaşi energie într-o uimitoare pluralitate de direcţii.

Diferenţa specifică dintre Bariţiu şi contemporanii săi de generaţie şi de idealuri, pregnantă ca dimensiune şi varietate a operei, lasă loc supoziţiei că la făurirea personalităţii sale deosebite au contribuit, pe lângă tiparele modelatoare ale evenimentelor şi problemelor epocii, şi calităţile native ale omului Bariţiu. Tentativele de a le radiografia deschide un itinerar printr-un fascinant labirint al vieţii interioare, căruia cel mai bine îi poate servi ca ghid corespondenţa sa.

O determinantă a tonusului psihic alert al lui Bariţiu, a fost, cu certitudine, robusteţea sa fizică. A trăit până la 81 de ani şi scrisorile sale, ultima datată cu şase zile înaintea morţii, îl arată încă absolut lucid, doar atât că exprimarea nu mai are aceeaşi originalitate, vioiciunea spontană de mai înainte, ci este mai convenţională, mai apropiată de stereotipia formularisticii epistolare.

În timpul vieţii, deşi a fost uneori, ca oricine, bolnav, pomeneşte un asemenea inconvenient mai întâi după ce împlinise 50 de ani. Menţionarea bolilor sale rămâne în continuare rară. Nu le acordă importanţă decât după ce împlinise 75 de ani; nu se lamentează, propriu-zis, decât în luna mai 1892, când avea de-acum 80 de ani. Până atunci întâmpinase suferinţele fizice cu un optimism neclintit, de solidă sorginte în mentalul rural ardelenesc. „Eu nu mă tem [de moarte]" - scrie fiicei sale mai mari în 1882, când trecuse de

70 de ani; „o dau pe uşe-afară". Peste alţi trei ani, scria iarăşi: „Nu pier eu, oricât mă blastămă vrăjmaşii românilor, iar după ce voi apune, vor fi alţii în locul meu."[1] Sau, în acelaşi an, 1885: „Pe mine n-ai să mă cruţi cu tăcerea, căci eu sunt oţelit de suferinţele vieţii şi gata la oricare alte lovituri."[2] În 1888, când invocă vârsta şi teama de îmbolnăvire, spre a se scuza pentru neparticiparea la semicentenarul „Gazetei de Transilvania", rezultă din altă scrisoare că acestea fuseseră pretexte şi că absenţa i-a fost determinată mai mult de antipatia faţă de Aurel Mureşianu. Prezenţa sa publică stilată nu trebuie să înşele. Fire puternică, Bariţiu era în stare deopotrivă să iubească şi să urască, aprig şi statornic, să fie când afectuos, când dur.

Faptul că optimismul i-a fost o trăsătură de căpetenie a firii este cu atât mai surprinzător cu cât Bariţiu - contrar celor ce s-ar crede - a avut o viaţă personală grea, atât de bântuită de rele încât pe un altul l-ar fi demoralizat de timpuriu. I-au murit patru copii. Soţia - mărturisit cam de pe la începutul anilor '60 - a început a suferi de un tot mai grav dezechilibru nervos, care va fi cauza separării *de facto* a lui Bariţiu de ea, în 1878 când, din motive băneşti, se va muta de la Braşov la Sibiu. În 1864 el se exprima eufemistic faţă de fiica lui, vorbind despre „fantazia cea fierbinte" a soţiei sale, care „îi aduce înainte tot nevoi, pericole, moarte. Ea, sărmana, crede tare şi vârtos că femeia cea mai nefericită este dânsa. Acest rău zace în temperament şi nu se poate vindeca" - încheie Bariţiu decenta consemnare a nefericirii sale familiare.[3]

O scrisoare din 1875 a necontrolatului său fiu, Ieronim, al cărui comportament a constituit pentru Bariţiu un frecvent motiv de dezamăgire, îi aruncă în faţă cu cruzime imaginea unei vieţi de familie insuportabile.

Fiicele nu prea au fost fericite în căsătoriile lor şi au trecut prin greutăţi materiale care l-au obligat pe Bariţiu la însemnate sacrificii pentru a le susţine. „La oameni - scria el - după legea naturii, după 70 de ani, copiii sunt datori să ajute pe părinţi, nu aceştia pe aceia. La mine este exact din contra. Doar eu am făcut şi fac [pentru copii - n.n.] ce nu face din 10 000 nici unul".

În falimentul cu care s-a încheiat activitatea fabricii de hârtie din Zărneşti, Bariţiu şi familia unuia dintre ginerii săi, Iuga, au pierdut importante capitaluri investite, în parte chiar din vina lui Bariţiu. S-a priceput la aşa de multe, încât era convins că se pricepe şi la afaceri de industrie şi comerţ în stil mare. În fapt însă, examinarea atentă a corespondenţei sale în materie dezvăluie calcule greşite şi imprudenţe de amator. Tocmai fiindcă se simţea răspunzător, Bariţiu a ales din clipa falimentului, când avea peste 66 de ani, o viaţă de privaţiuni, de muncă istovitoare spre a putea să câştige atât cât să-şi întreţină familia şi să achite scrupulos, la scadenţe, datoriile rămase după dezastru.

Viaţa politică i-a adus şi ea nu puţine griji: refugiul din 1848, cu pierderea unei părţi din bunuri, detenţia din partea trupelor ruseşti din Principate, îndepărtarea forţată de la

redacţia foilor pe care le întemeiase - poate lucrul ce l-a afectat cel mai mult -, procesele de presă, înfruntate cu aparent curaj, dar care, în forul său interior, l- au tulburat mai mult decât lăsa să se vadă. Cu toată viaţa sa de activitate frenetică, Bariţiu era un om peste măsură de ordonat, prin temperament, nu numai prin deprindere. De aceea perspectiva unei condamnări la închisoare, cu privaţiuni subiacente şi cu bulversarea ritmului existenţei îl incomoda, ca şi perspectiva lipsurilor materiale pe care ispăşirea unei detenţii ceva mai prelungite le-ar fi abătut asupra numeroasei şi neajutoratei sale familii. A avut vocaţia de luptător, dar nu şi de martir ...

Spiritul ordonat, împletit cu corectitudinea faţă de sine şi faţă de semeni, i-a fost complementul puterii de muncă, agentul care i-a înlesnit realizarea impresionantei sale opere. „Am să răspund la mai bine de o mie de scrisori pe an"[4] - constată el cu un prilej. Numai să răspundă, dar el purta corespondenţă şi din iniţiativa lui ... În primii ani de apariţie a foilor scria articole de 2-3 ori pe săptămână, culegea ştiri, le organiza, depunea singur cel mai mare volum de muncă redacţională. S-a avântat în revoluţie. Apoi în afacerea industrială de proporţii, a fabricii de la Zărneşti. A fost deputat în dieta Transilvaniei şi în Senatul imperial de la Viena. Fondator şi membru din cei mai activi ai ASTREI, redactor al revistei acesteia, „Transilvania". Conferenţiar în diferite ocazii, călător neobosit în oraşele Transilvaniei, la Bucureşti, la Pesta şi Viena, de câteva ori şi în largul Europei. Organizator de expoziţii şi de alte manifestări publice, explorator în adâncurile istoriei naţiei, autor sau inspirator de memoriale politice, de comunicări şi de mari opere istorice, lider de partid, membru şi preşedinte al Academiei Române (în ultima calitate, e drept, doar pentru o lună), Bariţiu era capabil să introducă în acest tornado o meticuloasă ordine. Ba mai avea timp şi ţinere de minte pentru nenumărate detalii practice care interesau familia: încasarea sau plata de chirii, de redevenţe ale unor depuneri sau împrumuturi, contracte de reparaţii şi zugrăveli de imobile, tragerea la răspundere administrativă a unui chiriaş pentru turbulenţii săi câini, hrănirea unui godac lăsat în pensiune la Zărneşti, a păsărilor de curte ale fiicei, metoda cea mai indicată de a frământa şi coace pâinea din făina procurată familiei, avându-se grijă - nu uita să adauge cu scumpătate ardelenească - să nu se fure din ea.

Pasiunea pentru mărunţişuri, cu care într-una dăscălea pe toţi ai familiei, putea să şi agaseze. Era uneori extrem de aspru, fiindcă spiritul său de ordine şi de cinste îl făcea să nu suporte incapacitatea, neglijenţele, mai ales lenea, aruncând fără cruţare în faţă fiului, ginerilor şi nepoţilor aceste defecte, când le descoperea. Nimeni nu părea să poată ţine pas cu ritmul vieţii şi cu exigenţele stricte ale aprigului bătrân. Toţi îi apăreau „tândăloşi", suferind de acest „morb oriental". „Sunt sever - scria el în 1862 - cu toţi leneşii, nepăsătorii şi dispreţuitorii de disciplină. Mie îmi place a lucra şi a osteni; o cer tot aceasta şi de la

subordonaţii mei."[5] Îi plăceau opiniile şi lucrurile clar exprimate şi organizate. Sublinia mereu că nu putea suferi nici o socoteală încurcată: „Aşa ceva îmi face neodihnă foarte mare."[6]

Realist şi prudent, îl scoteau din fire şi naivităţile comise de unii, mai ales în momente politice dificile. A.G. Golescu-Negru îi trimisese din Viena, în plină revoluţie, o scrisoare - se vede - foarte subversivă din punctul de vedere al autorităţilor austriace. După care se mira, candid, că ea nu ajunsese la destinatar. La 4 septembrie 1848 Bariţiu îi serveşte o severă lecţie de conspirativitate: „Cum puteai încredinţa poştelor o scrisoare răsturnătoare de un stat, pe 100 de mile, de la Viena la Sibiu, când acum şi banii se înstrăinează de la poşte? [Sunt] lucruri cu totul imposibile, care pe toată inteligenţa română din Ardeal, ar aduce-o la eşafod în numai trei
zile."[7]

Şi-a impus cu stricteţe a fi ceea ce se cheamă „om de cuvânt" şi concepea demnitatea persoanei şi a familiei sale ca fiind bazată pe acordul între posibilităţi şi realitate.

Când lucra la corectura materialului documentar pentru *Istoria Transilvaniei,* manifesta mereu grija de a justifica prin rezultate palpabile subvenţia primită de la Academie. În acele momente, era de 20 de ani membru plin şi, cu un prestigiu ca al său, oricare altul ar fi fost înclinat să trateze problema mai lejer. El însă nu: şi-o înscrie ca îndatorire de onoare, cu minuţia cu care exponenţii acelui spirit de ordine şi de corectitudine ai clasei mijlocii din secolul trecut consemnau activele şi pasivele din afacerile de orice fel. Pentru Bariţiu, moralitatea a fost o dimensiune intrinsecă a tuturor actelor şi chiar a gândurilor.

Refuză să trăiască, ori să se afişeze în viaţă la alt nivel decât al posibilităţilor reale. „Noi nu suntem bocotani (bogătaşi) - scria el - şi nu voim să jucăm acea rolă ridicolă, chiar dacă am putea". Sau: „... Nu ne trebuie, dacă voim să ne măritǎm fetele, să ne înstrăinăm pe bărbaţi cu fantazii de mari capitalişti şi cu fumuri aristocratice, sau cu luxul de cochete şi grizete din Viena şi Paris."[8]

Are orgoliul stării sale sociale, cu principii şi convenienţe cărora se simte obligat să se conformeze, deşi nu le socoteşte esenţiale. „În poziţiunea mea . cuvine-se foarte bine ca să se poată spune că Bariţiu are casele sale. Aşa e lumea - adaugă el - judecă pe din afară, din ceea ce se vede."[9] Într-o ordine apropiată de idei, exprimă un gând ce iarăşi descinde dintr-un ancestral spirit de demnitate ţărănească: „Grija mea cea mai de aproape este să fim astrucaţi pe banii noştri, nu cu bani împrumutaţi, sau cu de pomană."[10]

Despre modesta zestre pe care o putea oferi uneia din fiice, scria: „Ci să ştiţi că acea mică avere e binecuvântată de Cer ca să fructifice, pentru că e câştigată cu muncă dreaptă."[11]

Avut-a Bariţiu şi un orgoliu personal, ca mai oricine, orgoliul care, în cazul său, ar fi fost ecoul unei fireşti conştientizări a valorii personale şi a rolului său public excepţional? E greu de răspuns, fiindcă peste acest subiect se aşterne stăpânirea de sine, modestia, decenţa

ce i se trag, poate, încă din preceptele învăţăturilor teologice, studiate în tinereţe, ca şi din pildele ce i se oferiseră în lecturile sale istorice şi filosofice, ţinute în mare respect în acel timp al admiraţiei totale pentru virtuţile anticilor. „Sunt un om care niciodată nu m-am putut supăra când mi-a zis cineva că *nu ştiu* cutare sau cutare lucru, ci numai când mi-a zis că sunt om rău m-am
supărat, pentru că nu sunt. Iar neînvăţat - *quam multa non scio* - îşi zisese chiar şi Socrate, cu multă dreptate
" 1 2

Sărbătoririle în centrul cărora - spre bătrâneţe - s-a aflat în repetate rânduri le relatează discret: „Se făcu fără pompă deşartă, dar cu inimă curată" - scrie despre una din ele. „S-au adus laude peste măsură exagerate, pare că am fi cuprins ţări cu armele"[13] - temperează el cele ce se spuseseră la semicentenarul apariţiei foilor sale. O singură dată se arată încântat şi copleşit, dar fără a uita nici atunci funciara modestie ce era la el o notă obligatorie a bunei cuviinţe. Aceasta se întâmpla la 2 iunie 1892, când Academia Română l-a omagiat, la împlinirea vârstei de 80 de ani: „Prin multe peripeţii am trecut în viaţa mea - scria cu acel prilej - însă la o sărbătoare precum a fost cea iniţiată de către Academie nici ca prin vis nu aş fi cugetat."[14]

Calităţile naturale de seamă ale lui Bariţiu, la dezvoltarea cărora a contribuit cu siguranţă şi bogata sa experienţă de viaţă, i-au fost prudenţa şi abilitatea de a trata probleme gingaşe de ordin public. A fost un mare tactician. În peste 50 de ani de activitate publicistică, n-a fost năvod al cenzurii printre ochiurile căruia să nu se fi ştiut strecura; justiţia chesaro-crăiască l-a citat de câteva ori în faţa ei, dar niciodată n-a reuşit a-i dovedi vinovăţia şi a-l condamna. Atribut specific prudenţei sale pare a fi fost discreţia. El însuşi se amuză, dezvăluind că braşovenii îl ironizau cu epitetul de „misterios".[15]

O excepţională lecţie de tactică politică, bazată pe premisa discreţiei conspirative, e conţinută în scrisoarea din 5/17 martie 1869 către Visarion Roman: „Despoţii - scrie Bariţiu - îşi împart rolele şi în viaţă; de aceea cu ei nu poţi fi sincer, pe lângă toată bunăvoinţa, pentru că apoi îşi bat joc de tine şi te ţin de găgăuţă.

Tot aşa să lucrăm [şi] noi, niciodată să nu ne poată ghici voia şi nevoia noastră. *Ei* ne învăţară, *ei* ne împinseră pe această cale, pentru că îşi bătură joc de candoarea sufletelor noastre .

Să le arătăm că şi noi ştim a juca role, ca ei, în excepţiune numai că noi nu ştim şi nu voim a minţi, ca ei; cu atât mai bine însă vom şti şi a tace pe viitor. Scopul nostru e faţă [deschis-n.n.]: voim să avem *una patrie, viaţă naţională şi libertate;* mijloacele spre scop au să rămână însă secretul nostru."[16]

Puterea lui Bariţiu de a se concentra asupra obiectivelor sale era atât de intensă, încât îl făcea capabil, chiar în raport cu problemele personale cele mai dureroase, de o detaşare ce pe unii i-ar putea tenta să o taxeze drept insensibilitate. În realitate, ea era semn de mare tărie sufletească.

Pe de altă parte, ca la toate personalităţile total angajate în vâltoarea vieţii publice, sensibilitatea şi căldura sa umană, absolut reale, erau doar ostracizate în subteranele sufletului, de unde erupeau rar şi parcimonios, dar cu atât mai mişcător. Aşa se întâmplă în scrisoarea din Viena, din 20 ianuarie 1864, adresată fiicei mai mari, Victoria, se pare favorita sa şi confidentă tot mai apropiată, pe măsură ce starea psihică a soţiei se agrava.

Bariţiu, om dârz, mereu frământat de necazurile unui neam întreg, cu mintea plină de calcule şi de combinaţii, gata oricând a se lua de piept cu viaţa, cea „cutreierată de atâtea valuri şi prigoniri nemeritate" - cum admirabil scria în martie 1848 în „Gazeta de Transilvania" - se confesează în această scrisoare cu o nesfârşită duioşie paternă. Îşi aminteşte poveştile pe care i le spunea fiicei în copilăria acesteia, emoţionând-o până la lacrimi pentru soarta eroilor şi mai ales a eroinelor, cum o învăţa scrisul, cititul şi socotitul cu boabe de fasole, cum o ducea de mână la şcoală, îi explica istorie sau geografie, sau îi citea din Don Quijote.[17]

Cercetarea unei mari personalităţi politice şi culturale concentrată riguros numai asupra individualităţii sale, deşi pare a contraveni metodologiei consacrate a biografiei, nu este cu toate acestea lipsită de rost. Investigarea făpturii intime, în cazul nostru a lui George Bariţiu, relevă faţete noi ale şi de altfel recunoscutei pluralităţi a personalităţii sale. Aceste faţete sunt şlefuite şi armonizate prin ceea ce se vădeşte a fi, simplu, un colosal şi neabătut bun simţ, echilibru şi măsură în tot ce a gândit, a simţit şi a săvârşit. Grăieşte prin el înţelepciunea adunată în generaţii. Privită din unghi psihologic, ea dezvăluie în statura oficială, monumentală, a personajului, realităţi subtile, în fragilitatea cărora alte mijloace de cercetare nu reuşesc să pătrundă.

La scară individuală, demersul la particularităţi psihice şi comportamentale este corespondentul acelei .istorii totale", preconizate a se practica asupra câte unui mare grup social.

Din clocotul energiei native a omului - Bariţiu se revarsă forţa elementară exprimată, cu gravitatea unui ‚Credo", într-una din scrisorile sale: „Nu vă temeţi [de] nimic. Nu mai piere această naţiune niciodată!"[18]

1 *George Bariţ şi contemporanii săi,* vol. VIII, Bucureşti, 1987, p. 172 şi 175-176.

2 *Ibidem,* p. 183.

3 *Ibidem,* p. 155-156.

4 *Ibidem,* p. 169.

5 *George Bariţ şi contemporanii săi,* vol. VII, Bucureşti, 1985, p. 141.

6 *Ibidem,* vol. VIII, p. 125.

7 *Ibidem,* vol. VII, p. 117.

8 *Ibidem,* p. 199, 213.

9 *Ibidem,* vol. VIII, p. 227.

10 *Ibidem,* p. 184.

11 *Ibidem,* p. 33.

12 *Ibidem,* p. 88.

13 *Ibidem,* p. 227.

14 *Ibidem,* p. 136.

15 *Ibidem,* vol. VII, p. 333.

16 *Ibidem,* p. 194.

17 *Ibidem,* vol. VIII, p. 155-156.

18 *Ibidem,* vol. VII, p. 187.

TIMOTEICIPARIU

Savant de o erudiţie multilaterală, Timotei Cipariu a fost, alături de Dimitrie Cantemir şi de Bogdan Petriceicu Haşdeu, reprezentantul cel mai însemnat al spiritului enciclopedic în cultura română.

S-a născut în satul Pănade, lângă Blaj la 21 februarie (st.v.) 1805, din părinţi ţărani. Potrivit unei tradiţii de familie, ar fi avut, dinspre tată, o ascendenţă moldovenească, databilă de prin jurul anului 1700[1]. După mamă, se înrudea cu familia lui Ioan Maiorescu[2].

A învăţat carte mai întâi de la fratele mai mare, Ioan, „diac" (cântăreţ) la biserica din sat, iar între 18141825 la Blaj, unde a parcurs pe rând clase de şcoală elementară, de gimnaziu şi de seminar teologic.

Din copilărie s-a remarcat aptitudinea lui excepţională pentru însuşirea limbilor. Până la vârsta de 12 ani învăţase a citi cu litere chirilice, latine şi greceşti. După un calendar bilingv, latin-ebraic, a descifrat singur alfabetul ebraic. În cursul studiilor gimnaziale şi teologice a ajuns un excelent cunoscător al limbilor clasice, al limbii germane, al ebraicei iar de pe la 1840 şi al arabei[3.] Citea în franceză, engleză, maghiară şi italiană. Avea cunoştinţe de persană şi de arameică biblică.

A fost profesor şi, din 1854, director al gimnaziului din Blaj, profesor la seminarul teologic, director al tipografiei diecezane pe care, după cum atestă George Bariţiu, a reorganizat-o, făcând-o mult mai funcţională[4]. Activitatea sa didactică a adus o contribuţie de seamă la calitatea şi la prestigiul şcolilor din Blaj. Într-o cuvântare pe care se pregătea să o rostească în dieta de la Sibiu (1863), el exprima aceste valoroase opinii: „... Şcoalele nu sunt, nici nu se cade să fie numai şcoale pentru formarea celor ce vor să intre în vreun serviciu public . ci şcoalele au să fie viaţă şi pentru toate ramurile vieţii, care sunt foarte multe, şi care recer[5] o educaţiune nu unilaterală ci de toate părţile completă, armonică şi naturală.

Unilaterală însă caută să fie dacă cineva are educaţiunea numai pentru un ram al vieţii,- şi nenaturală dacă educaţiunea se face nemăsurat condiţiunea naturale în care se află cineva. Ea încă e şi mai nenaturală dacă educaţiunea omului nu e naţională.[6]

În consens cu asemenea principii, Cipariu, în calitate de director al gimnaziului, a adus îmbunătăţiri programului de învăţământ. A sporit numărul orelor de limbă română, în detrimentul celor de latină, greacă şi germană. Din a doua parte a anului şcolar 1868-1869 a introdus franceza ca limbă facultativă. A căutat să dezvolte studiul ştiinţelor naturale, chimiei, fizicii, geografiei şi istoriei Transilvaniei. În 1867 a introdus desenul, gimnastica şi muzica.

A îndemnat la achiziţionarea de piese arheologice, de documente istorice şi cultural-artistice care aveau să se adauge, în muzeul şcolar exponatelor destinate studierii ştiinţelor naturii.[8]

Pentru uzul şcolilor, a întocmit sau prelucrat manuale de gramatică latină, de poetică şi versificaţie, de filozofie, de bună purtare, iar compendiul său de gramatică română a cunoscut, până pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, 12 ediţii.[9]

Orizontul larg, - concepţia înaintată pentru acel timp - în problemele de învăţământ şi cultură îşi aveau punctual de plecare în Luminismul împărtăşit de intelectualitatea românească din Transilvania vreme de un secol după anii de vârf ai activităţii Şcolii Ardelene.

„Au nu e timp - scria Cipariu în 1855 - să ne scuturăm întuneceala de pre ochii cugetului nostru, care, în lumina culturei de astăzi, numai singur nu se poate limpezi?"[10]

Cipariu era convins, de asemenea, de realitatea progresului, fapt care-i permite o viziune modernă asupra civilizaţiei şi culturii, depăşind admiraţia necondiţionată pentru clasicism. Aceasta limita multora dintre contemporanii săi, mai ales în ambianţa culturală a Blajului, posibilitatea aprecierii unei pluralităţi de valori, antice cât şi moderne. Pentru Cipariu, geniul elenic era vrednic de admiraţie în sine, dar şi pentru că a dat gândirii omeneşti „impuls necontenit, prin care lumea nouă, la popoarele înaintate în cultură, se face rivala celei vechi, şi
se descoperă una mie de invenţiuni, una mai măreaţă decât alta, prin care lumea noastră întrece pe cea veche
"11

A fost şi literat, nu fără înzestrare într-o anumită direcţie. Recitirea unor opere ca *Memoriile* şi *Jurnalul de călătorie în Ţara Românească,* „ ... relevă în autorul lor pe unul din pionierii prozei ardelene, a cărui contribuţie la dezvoltarea literaturii noastre a rămas aproape ignorată."[12]

În poezie, gen pe care l-a abordat în tinereţe atât cu producţii originale cât şi cu traduceri, - n-a excelat. Structura lui sufletească, nu lipsită de vibraţii sentimentale, nu era, cu toate acestea, una poetică. Pe de altă parte, limbii române - mai ales celei ardeleneşti - din prima jumătate a secolului al XIX-lea îi lipseau mlădierea, nuanţele, imaginile care să îngăduie transpuneri de calitate din opera unor poeţi ca Goethe ori Schiller, spre care Cipariu şi-a îndreptat uneori ambiţia. El nu avea vocaţia şi talentul unui demiurg al cuvântului, capabil să realizeze acea subită proiectare a limbii pe un plan superior, inedit, de expresivitate, care distinge pe veritabilul poet de simplul versificator. Chemarea sa era către ştiinţă, şi a avut înţelepciunea de a nu insista în alte domenii, astfel încât sporadicele şi nereuşitele sale tentative de tinereţe sunt de natură să recolteze doar câte un zâmbet indulgent.

Destinul lui Cipariu ca filolog a fost - s-ar putea spune - dureros. Întinsa lui erudiţie pe acest tărâm a ajuns, mai ales pentru marele public, să fie desconsiderată, chiar ridiculizată, din pricina identificării ei cu etimologismul, curent eliminat de fonetism şi compromis de superba ironie a unui Titu Maiorescu.

Dacă etimologismul nu are cum fi reabilitat, opera filologică a lui Cipariu pune în schimb în evidenţă şi unele structuri rezistente, chiar împotriva propriilor erori.

Etimologismul lui Cipariu n-a fost o aberaţie a unui savant izolat de realitate, obsedat de construcţii intelectuale arbitrare. El pornea într-o intenţie judicios motivată: dorinţa de a se ajunge la o scriere unitară a limbii române. Cipariu se temea că fonetismul, supus

uzanţelor diverse ale pronunţării limbii, nu va fi capabil să realizeze uniformizarea ortografică. De aceea, el considera că ortografia etimologică, preconizând scrierea pe baza formelor originale ale limbii, ar fi mijlocul de a statornici unitatea grafică a limbii literare.

Etimologismul mai trebuia să fie şi un instrument al demonstrării latinităţii limbii române, - în ultimă instanţă un argument al cauzei naţionale. În parte dintr-o asemenea raţiune, iar nu atât dintr-una strict filologică, a rezultat şi „purismul" latinizant al lui Cipariu, adică tentativa de „a curăţa limba . a depărta dintr-însa tot ce se află încă străin ... tot ce se trage din limbi de alt caracter, cu totul divers de al limbilor romane .. ,"[13]

Pentru a reconstitui formele vechi ale limbii, din stadiul în care se presupunea că ea încetase a mai fi latina populară din Imperiul Roman târziu, Cipariu a procedat la cercetarea regresivă a evoluţiei limbii, propunându-şi a descoperi astfel legile acestei evoluţii. S-a pasionat pentru lectura vechilor cărţi şi manuscrise, coborând până la cele mai timpurii exemple de limbă română, din secolul al XVI-lea.

Scopul ce-şi propusese nu i-a reuşit. Dar cercetările sale au dobândit o altă valoare: Cipariu a fost un prim mare istoric al limbii române. Nicolae Iorga l-a socotit „... începătorul adevăratelor studii ştiinţifice cu privire la limbă, cultură şi istorie în Ardealul românesc."[14]

În filologie a dat Cipariu operele mai numeroase şi mai elaborate, culminând cu marea *Gramatică a limbii române,* în două volume (peste 700 de pagini), apărută în 1869 şi 1877 şi premiată de Academia Română[15], care în acei ani acceptase etimologismul.

De o deosebită însemnătate, la timpul său, a fost culegerea intitulată *Crestomaţie sau analecte[16] literare din cărţile mai vechi şi nouă româneşti, tipărite şi manuscrise, începând de la secolul XVpână la XIX,* apărută în 1858. Erau adunate în ea o parte din textele pe care Cipariu îşi bazase studiile de până atunci, de istorie a limbii. Ar fi voit să continue publicarea lor, dar dificultăţile materiale - redusa perspectivă de difuzare a unei asemenea lucrări de erudiţie - nu i-au îngăduit finalizarea proiectului. Se justifică el însuşi: „Nevoit fiind a-şi publica toate opurile numai pe spesele sale, se spăria a mai eda[17] volume multe şi mari, văzând că şi cele edate stau cu măgile[18] pe grumazi, fiind nevoit a le da de pradă.[19]

Istoria nu i-a fost o profesie, dar a avut contribuţii şi pe acest tărâm. Lui i se datorează întâia cercetare a documentelor răscoalei lui Horea. Între 22 august-13 septembrie 1828 a lucrat în biblioteca „Teleki" din Târgu Mureş şi acolo a luat cunoştinţă, printre altele, de textul în original al celei de-a doua scrisori a lui Brissot către Iosif al II-lea, conţinând cunoscuta pledoarie pentru ţăranii răsculaţi.[20]

Aferentă acestor preocupări a fost editarea, la Blaj, între 1867-1872, împreună cu Ioan Micu Moldovan, a revistei „Archiv pentru filologie şi istorie". În paginile ei a publicat studii istorice şi filologice, dar mai ales documente din limba veche.

Nu era la prima experienţă de tipărire a unui periodic. Alături de George Bariţiu, Cipariu s-a înscris printre începătorii presei româneşti ardelene. Încă de pe când Bariţiu mai era la Blaj, a dezbătut cu acesta şi cu profesorul Ioan Rusu posibilitatea înfiinţării unui ziar românesc. Călătorind cu Bariţiu, în 1836, în Ţara Românească, Cipariu s-a oprit la Braşov. Acolo, cei doi tineri cărturari au obţinut sprijinul bănesc al comerciantului Rudolf Orghidan pentru periodicul ce avea să se cheme „Foaia duminecii", şi să apară la 1 ianuarie 1837, sub redacţia lui Ioan Barac.

După ce Bariţiu, cu marele său talent jurnalistic, a asigurat succesul foilor sale braşovene, care au urmat în 1838 mai puţin reuşitei foi a lui Barac. Cipariu a început demersuri, la rândul său, pentru a obţine autorizaţia şi mijloacele de a scoate şi la Blaj un ziar, care ar fi trebuit să se numească „Nunciul" [Vestitorul]. Propunerea datează din 1839, iar aprobarea i-a venit pe 28 octombrie 1841. Dar felurite piedici au amânat realizarea publicării, până la 4 ianuarie 1847, când ziarul a apărut sub titlul „Organul Luminării". Era gândit, cu precădere, ca periodic literar. „A noastră stea manuducătoare, ce nu va apune din ochii noştri, va fi formarea mintei şi a inimei poporului român" - formula Cipariu scopul periodicului, inspirându-se vizibil din titlul de-acum reputatei publicaţii literare a lui Bariţiu.[21]

Cipariu îşi va aminti în cuvinte emoţionante scopul urmărit prin acest ziar: „obiectul mai de aproape la care ne concentrarăm toate puterile a fost această dulce limbă, căreia se închinară părinţii noştri ca unui idol viu şi însufleţitor, tezaur ce ni-a rămas de la ei ereditate neînstrăinată şi necomună cu alţii .. .".[22]

După încercarea de scurtă durată a lui Heliade de a le introduce în 1842 în „Curierul Românesc", „Organul Luminării" a fost cel dintâi ziar românesc tipărit constant cu litere latine.

Începând-şi apariţia la 28 aprilie 1848, ziarul a reapărut la 12 mai, cu profil politic şi cu titlul „Organul Naţional". Linia moderată imprimată de Cipariu acestui periodic i-a atras nu puţine critici. Atitudinea lui era rezultanta dintre sentimentele naţionale româneşti şi imperativele pacifiste ale eticii clericale. „Nu suntem plecaţi [dispuşi N.N.] a suferi ... nici batjocură, nici tractare neomenească asupra naţiunii noastre. Deviza noastră este să fim defensivi şi nici o dată ofensivi, însă defensivi cu demnitate, până la cea din urmă răsuflare".

Reproşul de „moderaţie", adresat lui Cipariu în focul pasiunilor politice immediate, nu e cazul să fie perpetuat de istoriografia ideilor nostre politice. A fost o atitudine explicabilă, greu de ocolit de către un om aparţinător tagmei sale şi cu un temperament marcat de pasiunea cercetării, implicând o relativă izolare de lume, pe vremuri adesea practicată de savanţi. Nu se poate pretinde fiecărui om să fie înzestrat pentru lupta pe baricada cea mai expusă.

Cipariu a fost activ în organizarea marii adunări din 3/15 mai. În casa lui s-au desfăşurat consfătuirile fruntaşilor români. A colaborat la programul ce avea să se adopte pe Câmpia Libertăţii, a fost secretar al adunării şi deputat în delegaţia care avea să ducă la Viena petiţia naţională românească.

După a treia adunare de la Blaj (25 septembrie 1848), a fost ales membru în Comitetul naţional şi s-a numărat printre semnatarii chemării românilor la arme.[23]

George Bariţiu dezvăluie raţiunile aşa-zisei „moderaţii" a lui Cipariu şi a altor câtorva, care la un moment dat au părut dispuşi să trateze cu guvernul maghiar condiţiile acceptării uniunii Transilvaniei cu Ungaria. „Împrejurările de atunci pretindeau chiar intereselor vitale ale poporului român ca să se afle câţiva români dintre cei mai deştepţi, atât în Viena cât şi în Budapesta, sub orice titlu, ca să aibă ocaziune a pătrunde pe cât se poate în toată dezvoltarea evenimentelor, a cunoaşte intrigele câte se ţeseau .. .".[24]

Cipariu îndeplinea, prin urmare, o însărcinare diplomatică pe lângă adversari, acceptând - în interesul cauzei naţionale - să-şi sacrifice întrucâtva reputaţia.

Ca un fel de supliment al „Organului Naţional" a fost „Învăţătorul poporului" - o foaie politico- educativă ce se adresa ţăranilor, pentru a le arăta acestora: „Cine-i românul, în ce constă viaţa sa naţională, ce însemnătate are împreunarea puterilor, cum se face omul liber, ce-l poate ferici pe român."[25]

Pentru profunzimea ataşamentului faţă de naţiunea sa, elocventă este alocuţiunea rostită la inaugurarea Astrei - „Nici o durere - spunea Cipariu cu acel prilej - nu se poate asemăna cu acea durere când îşi vede omul nu numai pieirea sa, ci vede deodată şi pieirea unei patrii, a unei naţiuni întregi . Însă din toate aceste ruine, Providenţa ne-a conservat încă în aceste dureri cumplite un tezaur nepreţuit care nu ni l-a putut robi nici sabia învingătorului, nici cruzimea tiranului ce domnea peste capetele noastre ... tezaur mai scump decât viaţa, tezaur care de l-am fi pierdut, de l-am pierde, de vom suferi vreodată ca cineva, cu putere au cu momeli, să ni-l răpească din mâinile noastre, atunci mai bine să ne înghită pământul de vii: limba românească".

„Naţiunea română - continua el - nu vrea şi nu va suferi niciodată ca să apună din seria naţiunilor ca română, ... nu vrea şi nu va suferi niciodată acea batjocură ca să se lapede de al său nume şi de a sa limbă .. .".[26]

Atacat de publicistica maghiară pentru cele ce spusese în această scurtă cuvântare, Cipariu a răspuns printr-o „Apologie" de 125 de pagini - amplă, doctă şi pasionată pledoarie pentru latinitatea şi continuitatea naţiunii române. El îşi releva, în acest context, şi calităţile de polemist.

Ca la toţi intelectualii generaţiei de la 1848, patritosmul său îmbrăţişa cauza naţiunii române de pretutindeni. Astfel, la 1859 el scria despre unirea Moldovei cu Muntenia că „e o

temă politică de atât interes şi aşa bătătoare la ochi, cât ea fără nici o agitaţiune ... numaidecât şi de sine s-a arătat în ochii, sau mai benezicând în anima fiecărui român, aşa de chiară şi de învederată, cât de ea, ca de o temă matematică, nu a putut avea nimene nici cea mai mică îndoială.

Numai cei ce pot avea ceva interes particular din *statu quo* a Principatelor, pot să urgisească împreunarea lor, dar în anema lor nici aceştia nu pot să nege importanţa împreunării lor pentru venitoriul românilor."[27]

Cu activitatea Astrei s-a identificat o bună parte din ultimele decenii de viaţă ale lui Cipariu. Fusese printre cei 176 de fruntaşi români care, la 10 mai 1860, adresaseră guvernatorului Transilvaniei, prinţul Liechtenstein, cererea de aprobare pentru înfiinţarea unei societăţi culturale a poporului român. După inaugurare, a fost întâiul vicepreşedinte al acesteia (1861-1877)[28] şi apoi preşedinte, până la moarte (1877-1887).

A prezidat adunările generale ale Astrei la Blaj (1863), Haţeg (1864) şi Abrud (1865), făcând în cadrul lor - şi al altora, ulterioare - comunicări pe teme istorice (de ex. despre tablele cerate descoperite în Munţii Apuseni) sau filologice.[29]

A făcut parte din prima serie de membri ai Academiei Române. La 1 august 1867, când a avut loc, inaugurarea activităţii acestui ilustru aşezământ de cultură (sub numele, provizoriu, de Societate Academică), Cipariu a rostit, la Bucureşti, un cuvânt de bun augur, în care exprima încă o dată sentimentele sale panromâneşti: „Simţul naţional - spunea el - s-a deşteptat în toată românimea. Naţiunea română a venit la cunoştinţa poziţiei care i se cuvine între naţiunile Europei; ea va face toţi paşii cuveniţi pentru a ocupa această poziţie cu demnitate."[30]

Încă în timpul vieţii sale, cât şi mulţi ani după aceea s-a vorbit cu un respect înconjurat parcă de o taină, de pregătirea de orientalist a lui Cipariu. Comparaţia cu Cantemir se impune din nou. Abia în ultimele decenii progresul cercetărilor de orientalistică în ţara noastră a fost în măsură să pună în lumină deplină meritele învăţatului ardelean în această ramură de ştiinţă.

Cipariu - constată în concluzie cercetările menţionate - a fost cel mai profund cunoscător de limbi orientale în cultura română, în secolul al XIX-lea. Erudiţia sa în limba şi literatura arabă a fost uimitoare.

În primul rând, Cipariu a constituit printre orientalişti un caz deosebit, prin faptul că a învăţat araba singur, cu începere de prin 1838-1839, reuşind să atingă un asemenea grad de perfecţiune încât scria direct în arabă. A copiat mai mult de 5000 de pagini de manuscrise arabe[31] şi a fost capabil chiar să versifice în limba arabă. La sfârşitul lunii iunie 1846 a fost ales membru al Societăţii Germane *(Deutsche Morgenlandische Gesellschaft)* înfiinţată cu un an înainte, cu sediul la Leipzig.

A rămas membru al acestei asociaţii până în 1857, când - nu se ştie bine din ce motiv - a încetat a-şi

3 2

mai trimite cotizaţia.

Nu numai că a cunoscut bine limba arabă, dar a făcut studii de cultură arabă în general, precum şi de geografie, gramatică şi lexicografie, literatură şi prozodie, filozofie, teologie şi drept. La timpul său Cipariu era singurul, în cultura română, care-şi însuşise cunoştinţe orientalistice atât de vaste şi din acest motiv erudiţia lui în materie era privită de cei din jur ca o curiozitate şi ca un fel de cabalistică.

Multilateralitatea preocupărilor avute a făcut din Cipariu un bibliofil care şi-a alcătuit „cea mai de seamă bibliotecă ştiinţifică particulară românească din secolul trecut".[33]

Însumând cam 9000 de volume, din care, din cauza vicisitudinilor vremurilor, mai ales a revoluţiei din 1848, s-au păstrat cam 4000, biblioteca sa cuprindea lucrări şi manuscrise de mare varietate şi valoare.

Prima carte şi-a achiziţionat-o fiind elev la Blaj, prin 1818-1819: era o ediţie a Iliadei. Tot restul vieţii şi-a folosit mijloacele materiale pentru a-şi procura cărţi. Activitatea sa de colecţionar de carte veche românească şi îndemnurile date, în acest sens, unor biblioteci publice din Transilvania, s-au numărat printre stimulii alcătuirii cunoscutei lucrări *Bibliografia românească veche,* de către fostul său elev, Ion Bianu, în colaborare cu Nerva Hodoş şi, parţial, cu Ioan Micu Moldovan (alt discipol fidel al său).[34]

La centenarul naşterii lui Cipariu (1905), Nicolae Iorga a evocat pe ilustrul cărturar şi biblioteca sa în câteva rânduri care, la fel cu multe din cele scrise de marele istoric, surprind semnificaţii definitive ale operei şi ale spiritului unora din oamenii de seamă de odinioară.

„Cine a străbătut vreodată salele, astăzi prăfoase şi părăsite, ale bibliotecii lui, a trebuit să rămână uimit de larga rază a interesului său ştiinţific, a interesului său literar şi, mai bine, a interesului său *uman.* De la manuscriptul de cronică a Moldovei până la versurile arabe legate în marochin roşu şi până la poezia lirică a timpului său - n-a făcut şi el versuri? - totul ne întâmpină acolo. În aceste încăperi a cetit el mulţi ani de zile, după ce noi nu mai ştiam să-i cerem a scrie. Stătea închis în frăţia duhurilor celor mari şi nu-i păsa de lumea care judecă migălos, cu o cumpănă de spiţer, greşelile făuritorilor de înalte clădiri ale minţii avântate. În bătrâneţa, ca şi în tinereţea lui, el n-avea nevoie decât de foarte puţină odihnă, şi cei ce l-au cunoscut ştiu să spună despre uşurinţa cu care trecea de mai multe ori pe noapte de la întunericul somnului la lumina cetirilor de învăţătură şi de frumuseţe, în odaia unde lampa - ca un simbol! - nu se stingea niciodată.[35]

[1] Timotei Cipariu, *Jurnal,* ed. îngrijită de Maria Protase, Cluj, 1972, p. 34. S-a emis ipoteza că acest „moldovean", venit în Pănade „din Piatra" ar fi fost, de fapt, un ardelean revenit între ai săi după mai mulţi ani de şedere în Moldova. Constantin Turcu, *Originea*

moldovenească a lui Timotei Cipariu, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară", Iaşi, XXII (1971), p. 199-202.

2 *Ibidem,* p. 46-47. Între Pănade şi Bucerdea Grânoasă, locul naşterii lui Ioan Maiorescu sunt doar vreo 10-11 km.

3 Yves Goldenberg, *Timotei Cipariu - un arabisant roumain du XIX*^{ime} *siecle,* în „Studia et acta orientalia", Bucarest, IX (1977), p. 66.

4 *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă,* vol. I, Sibiu, 1889, p. 612.

5 „Pretind". În textul publicat s-a lecturat (ori tipărit) greşit: „se cer".

6 Apud Mircea Popa, *Contribuţii la activitatea social-politică şi literară a lui Timotei Cipariu,* în „Crisia", VIII (1978), p. 347.

7 Cornel Tatai Baltă, *Din activitatea lui Timotei Cipariu ca director al gimnaziului din Blaj,* în „Apulum", XV (1976), p. 327-330.

8 Idem, *Timotei Cipariu, precursor al muzeografiei româneşti din Transilvania,* în „Apulum", XVI (1976), p. 369.

9 Dr. Ioan Raţiu, *Timotei Cipariu, viaţa şi activitatea lui,* Blaj, 1905, p. 69.

10 *Jurnal,* p. 30.

11 *Ibidem,* l.c.

12 *Ibidem,* studiu introductiv de Maria Protase, p. 6.

13 T. Cipariu, *Principii de limbă şi scriptură,* Blaşiu, 1866, p. 11-12.

14 *Oameni care au fost,* vol. I, Bucureşti, 1934, p. 101.

15 Va adopta acest nume în 1879.

16 Fragmente.

17 Publica, tipări.

18 Sutele.

19 Apud Dr. I. Raţiu, *Op. cit.,* p. 77. „A le da de pradă", = a le oferi gratuit sau cu preţ redus, în orice caz în pierdere.

20 Nicolae Edroiu, *Cu privire la începuturile istoriografiei româneşti despre răscoala lui Horea. Timotei Cipariu,* „Marisia", VI (1976), p. 701-704.

21 Documentele privind apariţia „Organului Luminării" au fost publicate de Ioana Botezan ca anexă la studiul *Contribuţia lui Timotei Cipariu la dezvoltarea ziaristicii româneşti din Transilvania în preajma anului revoluţionar 1848,* în „Apulum", VII.2 (1969), pp. 95-108.

22 *Principii de limbă şi scriptură,* Blasiu, 1866, p. 256.

23 George Bariţiu, *Părţi alese din istoria Transilvaniei ...,* vol. II, Sibiu, 1890, p. 308.

24 *Ibidem,* p. 178.

25 Despre acest periodic: Pompiliu Teodor - Gelu Neamţu, *Din istoria presei revoluţionare româneşti - „Învăţătorulpoporului" (1848),* în „Studii", 1968, nr. 4, p. 435-448.

26 Cuventu la inaugurarea Asociaţiunei Românilor Transilvani în IV Nov. MDCCCLXI. Aparatu in cuntra unei critice, Blasiu, MDCCCLXII. Cipariu relua idei din discursul lui Bărnuţiu, din 2/14 mai 1848.

27 Mircea Popa, *Op. cit.,* p. 340.

28 Preşedinţi fiind, în intervalul de timp respectiv, Andrei Şaguna, Vasile Ladislau Popp şi Iacob Bologa.

29 I. Raţiu, *Op. cit.,* p. 38-40.

30 *Ibidem,* p. 43.

31 Aflate astăzi, împreună cu biblioteca lui - atât cât s-a păstrat din ea - în patrimoniul Bibliotecii Filialei Academiei Române din Cluj-Napoca.

32 Yves Goldenberg, *Quelques notes concernant les manuscrits arabes autographes de Timotei Cipariu,* în „Analele Universităţii din Bucureşti", Limbi clasice şi orientale, XX (1971), pp. 114, 117-119; Idem, *Timotei Cipariu - un arabisant roumain au XIX*^{eme} *siècle,* în „Studia et acta orientalia", IX (1977), p. 71.

33 Sigismund Jako, *Codicele medievale din biblioteca lui Timotei Cipariu,* în „Revista arhivelor", X (1967), nr. 1, p. 35. Autorul a revenit cu o apreciere similară şi în studiul *Bibliofilia lui Cipariu* în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj", X (1967), p. 136.

34 *Bibliofilia lui Cipariu* în revista citată, p. 139-140.

35 N. Iorga, *Câteva gânduri de „dincolo" în amintirea lui Timotei Cipariu,* în „Semănătorul", IV (1905), p. 442-443, şi în *Oameni care au fost,* vol. I, Bucureşti, 1934, p. 104-105.

PERSONALITĂŢI REPREZENTATIVE ALE PRIETENIEI ROMÂNO-ITALIENE

În deceniile următoare anului 1848 s-a putut observa o apropiere între opinia publică românească şi cea italiană. Ea se datora faptului că ambele erau angajate sentimental în lupta pentru unitate naţională şi se simţeau îndemnate, astfel, a se simpatiza şi sprijini. A mai contribuit şi influenţa romantismului, în ambianţa spirituală a căruia s-a dezvoltat ideea înrudirii şi a solidarităţii de gintă latină. Într-o mare parte a intelectualilor români se înrădăcinase un cult pentru Italia - pământul romanilor, de unde veniseră la Dunăre ostaşii şi coloniştii lui Traian, strămoşii românilor. Iar italienii descopereau cu satisfacţie acest

partener sentimental de la Dunărea de Jos, dispus şi la încheierea de relaţii politice, în scopul înfăptuirii idealului comun al unităţii naţionale.

Piemontul şi Cavour au susţinut unirea principatelor, în 1859. În acel an, Vasile Alecsandri se afla în anturajul regelui Sardiniei, Victor Emanuel al II-lea, şi celebra prin câteva poezii faptele de arme ale ostaşilor italieni pe teatrul de război din Lombardia. După 1861, Italia unificată a căutat în câteva rânduri să atragă România într-o acţiune împotriva Austriei.

Relaţiile reciproce vor fi favorizate şi mai mult de faptul că în 1877 România a devenit stat independent, În urma situaţiei, atraşi de perspectiva unor afaceri, sau din diverse alte motive, numeroşi cetăţeni italieni au vizitat România, unii stabilindu-se aici pe o durată lungă, sau chiar definitiv.

Printre cei din ultima categorie a dobândit un nume în cultura şi în jurnalistica românească Luigi Cazzavillan.

Era născut în 1852 la Arzignano, lângă Vicenza, oraş în care va urma studii tehnice. În 1870-1871 a participat în Franţa, în grupul de voluntari ai lui Garibaldi, la luptele din jurul oraşului Dijon, fiind înaintat sublocotenent pe câmpul de luptă. În 1876 s-a înrolat în legiunea italiană care a ajutat pe sârbi în războiul contra Imperiului otoman. Fiindcă în aprilie 1877, prin intrarea în luptă a Rusiei şi a României, războiul din Balcani a căpătat amploare, Cazzavillan a venit în România, în calitate de corespondent de război.

După încheierea păcii a rămas în ţară, s-a căsătorit cu o româncă, a participat la construirea unei căi ferate, iar ulterior a fost numit profesor de limba italiană la două licee din Bucureşti.

Cu începere din anul 1880 s-a lansat în jurnalistică. A fondat, unul după altul, mai multe ziare, dintre care „Universul" a devenit cel mai important cotidian independent român, vreme de peste 60 de ani. În 1897 a dat unui alt ziar al său acelaşi titlu ca al cunoscutului cotidian milanez „Il Corriere della Sera".

Jurnalistica s-a dovedit pentru Cazzavillan o afacere prosperă. „Universul" a fost primul ziar din România înzestrat cu o maşină de tipar rotativă. Din beneficiile realizate, Cazzavillan a finanţat mai multe opere de interes public. Printre ele, o şcoală italiană la Bucureşti şi un spital în localitatea sa natală, Arzignano.

A murit relativ tânăr, în 1902, amintirea sa fiind omagiată deopotrivă de opinia publică românească şi de reprezentanţi ai statului italian. O stradă din centrul Bucureştilor a reuşit să-i păstreze numele, printre adversităţile şi capriciile contradictorii ale tuturor regimurilor politice, altminteri pasionate de a schimba denumirile de străzi.

Printre ziarele înfiinţate de Luigi Cazzavillan, unul a purtat titlul cel mai direct semnificativ pentru misiunea pe care el şi-o asumase în ţara sa adoptivă: „Frăţia româno-

italiană". A apărut din 1880 până în 1885, bilunar, bilingv, cu conţinut politic, literar şi de informaţii diverse.

Era de format mic, în 4 sau 8 pagini, pe hârtie de slabă calitate, încât astăzi exemplarele din biblioteci sunt, în majoritatea lor, deteriorate. Avea şi ilustraţii, reproduse după desene şi litogravuri.

În jurnalistica din România, Cazzavillan a fost unul din primii care a folosit reclama comercială plătită. Noutatea procedeului i-a surprins pe colegii de breaslă care, o bucată de vreme, l-au ironizat şi criticat. Căuta să atragă abonaţi oferind premii celor ce se abonau pe cel puţin un an, sau convingeau şi pe alţii să se aboneze. La începutul anului 1884 premiile respective constau într-o „sticlă de apă de Genova, cel mai plăcut şi mai persistent parfum, premiat cu 18 medalii ...".

Într-un editorial, Cazzavillan expune astfel liniile generale ale programului său: „În cariera noastră am căutat înfrăţirea între cele două popoare - român şi italian - şi apărarea intereselor comune. Suntem liberali din principiu, dorim progresul adevărat, progresul sigur, sub scutul instituţiilor patriei".

Îşi mai propune să realizeze prin conţinutul jurnalului său o educaţie civică: „Vom spune celor două popoare . şi mai ales tinerimii, să iubească munca, să fugă de viţii, să respecte legile".

De obicei, schema cuprinsului ziarului era organizată astfel: un articol de fond, corespondenţe din Italia şi din alte ţări europene, cronică internă şi comentarii la evenimente politice, notiţe de ştiinţă şi artă, povestiri şi nuvele, maxime şi cugetări, curiozităţi, anecdote.

Adeseori se publică biografii ale unor filo-români sau filo-italieni, însoţite de portretele lor. Sunt evocate episoade şi figuri din istoria Italiei, personalităţi politice şi culturale de curând decedate. De multe ori apar ilustraţii cu peisaje din Italia.

Cel mai interesant necrolog ne-a părut cel al lui Giovanni Battista Campanella, decedat în 1884 la vârsta de 98 de ani! Născut la Genova în 1776, îndurase celebrul asediu al oraşului, apărat până la totală epuizare, în anul 1800, de generalul francez Massena. A fost înrolat apoi în armata napoleoniană şi, în rândurile ei, a ajuns până la Moscova, în 1812, după care a supravieţuit cumplitei retrageri şi a reuşit a mai trăi 72 de ani. O viaţă cum puţine altele .

Un spaţiu larg e dedicat lui Giovenale Vegezzi-Ruscalla, cel mai însufleţit dintre filo-românii italieni ai vremii. Născut în 1798 şi stins din viaţă în 1885, era - cum se exprimă ziarul - „decanul de vârstă al filo- românilor".

După studii de filologie romanică, a devenit profesor la Torino, unde preda şi limbă română. A publicat studii cu conţinut variat, a făcut traduceri din mai multe limbi europene şi a fost ales membru al Academiei portugheze.

Contactele sale cu poporul român datau de prin 1821. După 1830 a devenit un apărător constant al cauzei acestuia, militând împreună cu un Michelet sau un Edgar Quinet.

„Ori de câte ori apără România - a spus el o dată - Italia se apără pe ea însăşi". În 1880 a fondat o „Ligă greco-latină", care-şi propunea să reunească reprezentanţi ai tuturor popoarelor descendente ale culturii greceşti şi romane.[1]

Pe locuinţa sa de la Torino, Vegezzi-Ruscalla arbora steagul românesc alături de cel italian.

România l-a ales cetăţean de onoare şi membru de onoare al Academiei Române.

Fiicei sale, Ida Melisurgo Vegezzi-Ruscalla, i s-au publicat în „Frăţia româno-italiană" piese literare în proză şi câteva reportaje. Foloseşte ocaziile pentru a aminti mereu pe tatăl ei şi simpatia acestuia faţă de România.

Luigi Cazzavillan apăra, atât în favoarea Italiei cât şi a României, revendicări iredentiste. Ziarul său s-a ocupat de mai multe ori de situaţia românilor din Transilvania, denunţând abuzurile autorităţilor statului austro- ungar. În numărul 4 din 1884 este reprodus din presa italiană un articol intitulat „Revendicări iredente".[2] El trece în revistă neîmplinirile naţionale care persistă în Europa: Franţa revendica Alsacia şi Lorena, Italia - Corsica şi Nizza,[3] iar România avea privirile îndreptate asupra Transilvaniei, Basarabiei şi Bucovinei.

La capitolul manifestărilor de prietenie italo-române, ziarul citează şi iniţiative pornite de la Veneţia. Astfel, ca urmare a apelurilor unor filo-români, s-a constituit în Italia un comitet pentru donaţii de cărţi către biblioteca Academiei din Bucureşti. Unul din sprijinitorii proiectului era primarul de atunci al Veneţiei, Dante di
Sorego Alighieri, secondat de Marco Antonio Canini, profesor la Şcoala Superioară de Comerţ din oraşul lagunelor, şi el un fervent simpatizant al României.

Acesta din urmă a avut o existenţă fascinantă. Se născuse la 1822 la Veneţia. A studiat dreptul la Padova, unde a legat o îndelungată prietenie cu poetul Niccolo Tommaseo. S-a înrolat ca voluntar între combatanţii revoluţiei veneţiene din 1848. La Veneţia a aderat la ideile socialiste ale lui Saint-Simon, răspândindu-le printr-un ziar - „Il Tribuno del popolo".

Intrând în conflict cu liderul revoluţionar Daniele Manin, a fost întemniţat şi, curând, expulzat din Veneţia. A plecat la Roma, s-a pus în serviciul republicii instaurate acolo între timp şi a lansat planul utopic al înfiinţării unei colonii de italieni în Texas, teritoriu ce fusese recent anexat de Statele Unite.

După înfrângerea Republicii Romane de către intervenţia armată străină s-a refugiat la Atena, unde va deveni un activ filo-elen şi va voi să înfiinţeze o colonie italo-greacă la Corint. A învăţat greceşte şi a intrat în afaceri comerciale, călătorind, în scopul lor, la Constantinopol şi la Smirna.

A revenit însă degrabă la pasiunea sa primară - politica - începând a propaga ideea unei confederaţii care să înglobeze nici mai mult nici mai puţin decât pe italieni, pe greci, pe bulgari, pe otomani, pe sârbi şi pe maghiari, al cărei scop, grandios şi nebulos, avea să fie, cum scria el însuşi după ce ajunsese în Grecia: . acela de a elibera şi civiliza popoarele orientului . printr-o revoluţie concordantă şi simultană a popoarelor asuprite din acea parte [de lume]."

La un moment dat i-au căzut sub ochi observaţiile critice ale scriitorului Carlo Cattaneo la adresa unei lucrări filologice a lui August Treboniu Laurian. Această împrejurare i-a îndreptat atenţia către limba şi cultura română.

Pe la 1857 merge la Bucureşti unde, cu neastâmpărul dinamismului său natural, scrie despre români, traduce din română în italiană, şi din italiană în română - de ex. libretele operelor Maria di Rohan de Donizetti, La Traviata şi Il Trovatore de Verdi, Norma de Bellini.

A plănuit, fără însă a reuşi, să fondeze un institut educaţional cu profesori recrutaţi dintre emigranţi italieni din insula Corfu.

A sprijinit unirea principatelor, s-a împrietenit cu membri marcanţi ai scenei politice româneşti şi a închinat o odă lui Alexandru Ioan Cuza.

Când însă, în cursul războiului dintre Franţa, Sardinia şi Austria, din 1859, Napoleon al III lea a încheiat armistiţiul fără a-şi respecta promisiunile făcute italienilor prin tratatul de alianţă care precedase războiul. Canini a scris într-un ziar din Bucureşti un articol violent împotriva împăratului francez. Consulul Franţei a protestat în termeni severi şi Canini a trebuit să fie expulzat din Principatele Unite.

S-a stabilit la Milano, unde va conduce ziarul „Perseveranza". În anii 1860-1862 a pendulat din nou între Torino, Belgrad, Atena şi Bucureşti. A încercat să-l convingă pe Cavour să încheie cu România o alianţă antiaustriacă, iar după moartea prematură a marelui om de stat s-a implicat în planuri de confederare a popoarelor danubiene, tot împotriva Austriei.[4]

Din 1866 s-a strămutat la Paris, unde va publica volumul de memorii: „20 de ani de exil". A asistat la tragedia Comunei din Paris. În 1876-1877 a călătorit în Serbia, a ajuns la Bucureşti, la timp spre a fi de faţă la momentul proclamării independenţei României.

Şi încă o dată lansează unul din acele planuri ce par a-l fi urmărit cu pasiune: colonizarea italiană a Dobrogei, recent realipită la România.

Personalitatea aşa de agitată a lui Marco Antonio Canini i-a făcut pe unii să-l numească „un aventurier". Epitet fals. Canini a fost tipul eternului conspirator romantic, risorgimental-carbonar, care şi-a prelungit acest mod de gândire şi de acţiune până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, - perioadă dominată de prozaica „Real-politik". De aceea, spre sfârşitul vieţii el apărea unor judecători superficiali ca un tip anacronic, iar sinceritatea elanurilor sale a putut fi taxată drept aventurism.

A murit la 12 august 1891, la Veneţia, şi a fost înmormântat în cimitirul San Michele in isola.

Simpatia lui caldă pentru România ar merita răsplătită, cu anumite ocazii, măcar prin câte un discret pelerinaj la mormântul său.[5]

1 Ziarul lui Cazzavillan vehicula idei asemănătoare: de ex. înfiinţarea unei uniuni vamale mediteraneene. Făcea publicitate congresului de la Lyon, din aprilie 1884, al unei asociaţii numite „La Confédération latine".

2 Recte „iredentiste".

3 Italia aderase de curând la Tripla Alianţă (cu Germania şi Austro-Ungaria), marcând răcirea raporturilor sale cu Franţa. Ceea ce explică faptul că articolul menţionează numai revendicările faţă de Franţa, nu şi faţă de Austro-Ungaria.

4 Ca veneţian, Canini nu se resemna cu gândul că după unificarea Italiei, în 1859-1860, oraşul său rămăsese pe mai departe sub stăpânirea Austriei (până la 1866).

5 O excelentă biografie i-a consacrat Francesco Guida, *L 'Italia e il Risorgimento balcanico. Marco Antonio Canini,* [Roma], Edizioni dell'Ateneo, [1984], 470 p. Dintr-însa, viaţa sa va apare cititorului încă mult mai bogată, mai furtunoasă, decât din aceste puţine rânduri ale noastre.

GÂNDIREA POLITICĂ A LUI EMINESCU

Sunt numeroase cazurile creaţiilor culturale neînţelese de contemporanii acestora, întrucât depăşeau nivelul şi orizontul lor. Rămânea posterităţii misiunea de a le descoperi şi investi cu adevărata valoare.

Gândirea politică a lui Eminescu are o soartă opusă. Ea a fost gravată în matricea ideilor proprii vremii sale. Acestea au fost supuse schimbărilor obiective de pe scena istoriei şi cele mai multe şi-au pierdut, pe rând, din actualitate. Au fost înlocuite prin noi concepţii, de care oamenii se lasă o vreme conduşi prin labirintul existenţei lor colective.

Una din modalităţile ce se oferă emitentului de judecăţi de valoare este de a încerca să pătrundă în mediul şi chiar în intimitatea faptelor asupra cărora va avea să se pronunţe, să identifice diferenţele de convingeri şi de trăiri între trecut şi prezent. Este perspectiva istoristă, a explicării trecutului prin efortul de a-l înţelege, adică de a înţelege raţiunile specifice care i-au condus pe oamenii unor alte epoci decât a noastră. În această ipostază, judecăţile de valoare îşi interzic să măsoare cu unităţi de măsură inexistente în epoca luată sub lupă.

Pe o asemenea coordonată e necesar să se înscrie analiza nuanţată a gândirii politice eminesciene, spre a nu o lăsa să apară contrariantă unei părţi a posterităţii.

Contrariantă ar putea să apară şi numai pentru faptul că poetul preocupat de marile probleme ale existenţei, de sensul vieţii şi al morţii, sau vibrând la sentimentul iubirii, vădeşte

şi o viguroasă fibră de gânditor realist, capabil să dezbată, cu o bogăţie de informaţie şi cu o competenţă situate deasupra nivelului comun, problemele practice pe care timpul său le ridica, de la planul economic până la cel moral. Având ca tărâm predilect cugetarea filosofică elevată şi de larg orizont, sau lumea sentimentelor ideale şi idealizate, Eminescu n-a fost, cu toate acestea, un visător rupt de realitate. Pesimismul nu-i diminua dragostea de oameni şi nu-i dezarma convingerea în posibilitatea şi în datoria de a le propune căi ducătoare la ameliorarea condiţiei lor.

A fost aceasta, desigur, o expresie spontană a spiritului său complex, cu disponibilităţi multiple, peste care s-a grefat o atitudine de viaţă coborâtoare şi de pe o filieră intelectuală, poate de pe a filosofiei lui Eduard von Hartmann, populară şi apreciată în anii studiilor lui Eminescu la Berlin.[1]

Contrariant poate să apară şi faptul că acest creator de o neegalată limbă poetică şi muzică a cuvintelor se vădeşte în acelaşi timp un virtuoz al asprei proze politice, al polemicii clar şi logic articulate, incisive, uneori pătimaşe, dar păstrându-se între limitele decenţei expresiilor - marcă a unui spirit cultivat.

S-a observat, cu reţinută surpriză, că Eminescu a pus în relief conceptele de societate, stat, naţiune, în sensul de a le considera prioritare faţă de indivizi, de cetăţeni, cărora ele le constituiau - în opinia sa - singurul cadru posibil şi necesar de manifestare. S-a putut astfel vorbi, e drept că oarecum dubitativ, de un *determinism sociologic* împărtăşit de Eminescu. Or, în fapt, primatul cadrului social-politic instituţionalizat asupra individului- cetăţean e o componentă a doctrinei conservatoare, a cărei asociere cu gândirea lui Eminescu nu e noutate pentru nimeni. Ea nu conferă relaţiei respective o rigoare deterministă.

Eminescu a putut fi influenţat, în aceeaşi direcţie, de şcoala istorică a dreptului şi de şcoala istorică zisă „naţional-liberală" germană. În pofida titulaturii, aceasta din urmă s-a deosebit de liberalismul clasic, fiind, în fond, mai apropiată de spiritul conservator. Ea a dezvoltat - cu certe conotaţii politice contextuale procesului unificării Germaniei - acea idee hegeliană care, fără a institui, la rându-i, un determinism propriu-zis, definea statul ca împlinire finală a evoluţiei dialectice a spiritului universal, cadru unic al posibilităţii realizării progresului, libertăţii şi desăvârşirii individului-cetăţean. La Berlin, Eminescu ar fi avut ocazia de a audia pe Heinrich von Treitschke, un reprezentant de seamă al respectivei şcoli istorice, chemat în 1873 la catedra ce fusese ilustrată timp de decenii de Leopold von Ranke.

Gândirea politică a lui Eminescu e exprimată cel mai deplin prin sintagma *autohtonism românesc.* La fel cu conceptele care-i constituie articulaţiile, autohtonismul e una din viziunile romantice, derivate din ideile lui Herder despre sediul şi specificul spiritului creator şi al etosului colectiv.

Ideile principale prin care Eminescu a detaliat concepţia sa autohtonistă au fost: tradiţionalismul, naţionalismul, locul şi rolul fundamental al ţărănimii în existenţa poporului român, şi credinţa în dezvoltarea forţelor proprii ale acestuia.

Unii le califică astăzi desuete, nevoindu-se a le persifla şi pune la index. Eminescu a crezut însă în ele, laolaltă cu o mare parte a spiritualităţii europene şi româneşti a vremii. Erau idei curente în epocă. Numai sub puţine aspecte Eminescu a fost un antemergător, dar şi atunci nu la mare distanţă, pe calea viitorului epocii sale.

Valoarea unei concepţii nu e dată numai de elementele anticipative pe care le conţine, ci şi de forţa ei de a exprima realităţile şi imperativele epocii peste care se suprapune. „Cel ce şi-a-mplinit datoria faţă de cei mai buni ai vremii sale, a trăit pentru toate vremurile." (Schiller)

Tradiţionalismul eminescian n-a fost paseismul unui solitar. Descindea din acelaşi romantism - stare de spirit comună sensibilităţii europene timp de cel puţin o jumătate de secol. Încă şi mai direct din corolarul romantismului, istorismul, potrivit căruia omul nu poate fi înţeles decât *în* şi *prin* istorie. Trecutul însemnase pentru românitate fundamentul deşteptării naţionale, cheia deschiderii unei epoci noi, trăite conştient, intens, - în primul rând la nivelul intelectualităţii. Eminescu a admirat trecutul naţional dintr-o aderenţă sufletească la momentele şi la valorile acestuia, susţinută însă şi de o pregătire istorică excepţională. Pe aceste elemente, comune de altfel doctrinei şi doctrinarilor conservatorismului veacului al XIX-lea, şi-a sprijinit convingerea că societatea se dezvoltă organic, şi că orice pas nou în înaintarea ei trebuie săvârşit în acord cu urcuşul pe treptele anterioare.

Anglia, cu soliditatea instituţiilor sale vechi de sute de ani, aflată, cu ele împreună, în fruntea ţărilor civilizate, era un model frecvent invocat în favoarea modelului organicist al dezvoltării istorice. Doctrina conservatoare britanică nu era, în fapt, reacţionară, ci constituia doar un alt model, cu ritmuri mai lente de concepere şi aplicare practică a ideii de progres.

Că aşa a văzut şi Eminescu lucrurile, rezultă din cele scrise de el însuşi, doveditoare de o profundă intuiţie a dialecticii evoluţiei sociale: „ . Nu este în lumea asta nici o stare de lucruri şi nici un adevăr social veşnic. Precum viaţa consistă din mişcare, aşa şi adevărul social, oglinda realităţii, este de-a pururi în mişcare. Ceea ce azi e adevărat, mâine e îndoielnic şi pe roata acestei lumi se coboară nu numai sorţile omeneşti, ci şi ideile".[2]

Tradiţionalismul eminescian nu a fost, prin urmare, o anchilozare în trecut, ci o modalitate de integrare a acestuia în prezent.

Eminescu le apare unora demodat, pentru că a idealizat figura şi rolul ţăranului. Se omite că pe vremea lui ţărănimea era, la noi, clasa socială cea mai numeroasă, furnizând cel mai larg suport economic societăţii şi statului. E drept, idealizată, era întâlnită în istorie în

toate ipostazele: de luptă, de revoltă, de suferinţă, de păstrătoare a limbii, credinţei şi obiceiurilor, într-un cuvânt a „fiinţei neamului". În întreg perimetrul politic est şi sud-est european era percepută în aceleaşi culori, şi-i erau cinstite virtuţi ancestrale. În chiar anii activităţii jurnalistice a lui Eminescu, un curent cu adânci ecouri în filosofia politică şi în literatura rusă preconiza transformarea societăţii ruseşti pe temelia ţărănimii şi a unor instituţii ale acesteia.

Prin majoritatea constituită de ea, ţărănimea era identificabilă cu întregul popor român. Iar în popor - o afirmaseră Herder şi romanticii - sălăşluia sursa geniului creator specific fiecărui neam.

Din nou, în ataşamentul lui pentru ţăran Eminescu nu apare nici ca un izolat, nici ca un retardat politic. El a împărtăşit o concepţie emergentă din realitatea socială a vremii, o concepţie generoasă, cu un de netăgăduit substrat democratic.

„Horribile dictu" - Eminescu a fost naţionalist. A fost naţionalist în veacul deşteptării la viaţă a naţionalităţilor, în veacul în care la tot pasul se auzeau cuvintele „patrie" şi „naţiune". A fost naţionalist în veacul luptelor pentru formarea statelor naţionale, a acelui tip de structură politică-socială care, oricât ar începe a fi contestat în prezent, a constituit de mai bine de o sută şi cincizeci de ani încoace un model viabil, convingător şi entuziasmant, iar nu o utopie sau o aberaţie.

Eminescu, atât de tributar ideii naţionale, a fost capabil de a o privi şi cu destulă detaşare, înţelegându-i imanenta relativitate: „Naţionalitatea - scria el - este doar un moment în viaţa şi evoluţia omenirii, însă unul peste care nu se poate trece, căci ar însemna să se treacă peste actuala vârstă a omenirii. Dar, aşa cum individul
w - - / V W - - w - . / V . . , , 3
nu poate san peste a sa proprie, încă mai puţin se poate sari peste a unei întregi epoci ... .

În naţionalismul lui Eminescu sunt puncte hotărât discutabile: xenofobia şi antisemitismul. Aceste două atitudini, apropiate între ele, nu aparţin obligatoriu naţionalismului în genere, ca doctrină. În acest segment al opiniilor sale Eminescu a fost marcat de prejudecăţi. Indiferent cum se numeşte şi cât de mult se apropie de cota genialităţii, orice om poate greşi, fără ca prin aceasta ansamblul operei sale să fie infirmat.

Nu voim să cădem în monotonia unei necontenite şi necondiţionate pledoarii pentru un Eminescu mai presus de orice scădere omenească. Înţelegând însă că nimeni nu se poate sustrage impactului condiţiilor vremii sale, criticul obiectiv nu se va putea împiedica de a nota faptul că poporul român se afla pe la 1870-1880 la capătul a secole de dominaţie politică străină. În acest îndelungat interval, în pătura lui suprapusă se infiltraseră elemente alogene numeroase. Acestea, împărţind, fără îndoială, asemenea păcate cu autohtonii, se manifestau cu aroganţă faţă de restul societăţii, şocau prin bogăţie, parvenitism, corupţie, prin ostentaţia pseudoculturii.

De altminteri, în anii în care Eminescu începuse activitatea jurnalistică la „Timpul", în sfera vieţii politice şi constituţionale se declanşase o aprinsă polemică, tangentă la problema naturalizării evreilor imigranţi, şi afectând chiar relaţiile ţării cu alte state.

Eminescu a combătut ca pe un fenomen social condiţionat istoriceşte această „cucerire prin furişare", - cum o numeşte într-un loc. Atitudinea lui s-a situat în genere pe o poziţie de principiu, nu cu adresă individuală şi nici cu apel la violenţă. A completat-o prin aceea ce s-ar chema un naţionalism constructiv: apelul la ridicarea materială şi spirituală a poporului român, ca remediu final pentru situaţiile ce stârneau reacţii xenofobe, reacţii de frustrare.

Eminescu a scris şi lucruri pe care exegeţii săi nu le scot prea mult în evidenţă. A susţinut că substanţa vieţii de stat este munca, iar scopul ei este asigurarea bunului trai. A condamnat cu vehemenţă corupţia şi parazitismul social-politic şi cultural. A afirmat că răul cel mai mare în societate e sărăcia - „izvorul aproape al tuturor relelor din lume ...". „Omul are atâta libertate şi egalitate, pe câtă avere are. Iar cel sărac e totdeauna un sclav şi totdeauna neegal cu cel ce stă deasupra lui ...". Deci - conchidea poetul - „condiţia civilizaţiei statului este civilizaţia economică".[4] Întrebat mai îndeaproape, Eminescu ar fi ataşat cu siguranţă acestui ultim termen şi dimensiunea sa etică.

Explicabilă prin condiţiile timpului în care a fost creată, gândirea politică a lui Eminescu cedează pasul exigenţelor schimbătoare ale înaintării istoriei. Nu poate aspira la o perenitate egală cu a creaţiei sale poetice. Nu mai puţin însă, poartă şi ea o anume amprentă a geniului, în febrila vrere şi capacitate de a cuprinde şi pricepe cât mai multe din semnele acestei lumi.

A trăit, cu dureroasă sinceritate, credinţa în creşterea puterilor proprii ale naţiei, în împlinirea ei într-un mare destin. Un mesaj de credinţă pe care l-a stihuit încă într-o cunoscută poezie din tinereţe. El s-ar putea traduce şi prin versurile unui alt poet, mai apropiat de noi, stăpânit de acelaşi elan: „O ţară, s-a zidim prin veac, îndrăzneţi/, Ca pentru mii şi mii de vieţi" (Aron Cotruş).

Staturii lui imense, solitare, i se pot închina cuvintele rostite de Grillparzer, la veghea de pe urmă a titanului de la Bonn:

„ ... A simţit totul, până la înfricoşata margine unde cultura se pierde în haosul tumultuos al puterilor Firii. Cel ce va veni după el, nu-l va continua: va trebui să înceapă, întrucât acest precursor a încheiat, acolo unde se opresc hotarele artei. S-a retras dintre oameni, după ce le-a dat totul .

A rămas singur, fiindcă nu şi-a găsit egalul".

1 Ion Petrovici, *Din cronica filosofiei româneşti,* Bucureşti, /1935/, p. 47-48 (Biblioteca pentru toţi, nr. 1299-1300).

2Eminescu, *Opere,* vol. III, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 24. Idee prezentă şi în poezii: „Ce-un secol ne zice, ceilalţi o deszic", sau „Când unul trece, altul vine în astă lume a-l urma".

3 Eminescu, *Opere,* III, p. 924-925.

[4] *Ibidem,* p. 45-48.

O CONŞTIINŢĂ A UNUI VEAC: FRIEDRICH MEINECKE

Un biograf al acestui mare istoric german, cel mai mare după Leopold von Ranke[1], notează un amănunt, probabil unic în vieţile oricărora dintre contemporanii săi. În 1871, copil de 9 ani fiind, a privit de la un geam al Universităţii din Berlin parada de pe Unter den Linden, celebrând victoria Prusiei asupra Franţei. Printre cei ce defilau a văzut şi veterani ai „bătăliei naţiunilor" de la Leipzig (1813).

Peste trei sferturi de veac a revenit în Berlinul în ruine, ocupat de armatele străine în faţa cărora Germania suferise cea mai zdrobitoare înfrângere din istoria ei. Şi, înaintea încetării sale din viaţă la biblica vârstă de 92 de ani (1954), a mai scris două eseuri politice - analize lucide şi tragice ale dezastrului ţării sale.

A avut, aşadar, privilegiul de a fi putut percepe, direct sau mediat, istoria vie a aproape un secol şi jumătate: de la războaiele napoleoniene la prăbuşirea Reichului nazist şi la începuturile refacerii Germaniei.

Longevitatea şi, ca atare, posibilitatea unei atât de vaste cuprinderi a epocii în care a trăit, i-au fost întrecute doar de profunzimea meditaţiei şi interpretării de către el a istoriei.

Meinecke a fost în primul rând un istoric al ideilor, al culturii, al gândirii politice. Un istoric-filosof, care a privit spre esenţele devenirii umane şi nu spre accidentele ei.

Şi-a făcut educaţia la Berlin, a studiat istorie şi germanistică. A intrat apoi în serviciul arhivelor. Până pe la 1900 a scris lucrări de istorie politică, pe linia tradiţionalistă a aşa-zisei şcoli naţional-liberale prusiene. În 1896 i s-a încredinţat redacţia principalei reviste germane de specialitate, „Historische Zeitschrift", păstrând această funcţie până în 1935.

În 1901 a fost numit profesor la Universitatea din Strasbourg, în Alsacia anexată în acel timp Germaniei, de unde a trecut pe rând la Universităţile din Freiburg (1906) şi Berlin (1914). În 1948, când avea 86 de ani,[2] a fost rechemat în activitate, ca primul rector al nou înfiinţatei „Universităţi Libere" din Berlinul occidental.[3]

Meinecke nu s-a afirmat prea curând: prima lucrare ce l-a făcut cunoscut a publicat-o când avea 45 de ani. N-a fost nici prea prolific: notorietatea sa o datorează unui număr de abia trei lucrări, chiar dacă operele sale complete, incluzând publicistică, scrieri autobiografice şi corespondenţă însumează opt volume. S-a manifestat ca un permanent şi serios comentator politic, dar nu cu prea multă ostentaţie şi pretenţie autoritară.

Cu toate acestea, a exercitat asupra istoriografiei germane şi asupra unor cercuri largi din publicul cultivat o influenţă neegalată de vreun alt istoric al generaţiei sale. În pofida faptului că părea a fi savant retras în meditaţie, Meinecke a avut deopotrivă intuiţia unor căi de dezvoltare ale trecutului, ca şi ale viitorului. În raport cu evenimentele istoriei germane, el n-a persistat într-o singură atitudine, ci s-a adaptat mereu realităţilor noi. A evoluat astfel, de la o poziţie politică moderat-conservatoare şi promonarhistă, la acceptarea republicii şi a liberalismului democratic.

„Am devenit republican - scria el - nu dintr-o dragoste genuină, ci din raţiune, şi mai presus de toate din dragoste pentru patria mea".

În liberalism a văzut doctrina capabilă să refacă legătura dintre puterea politică şi mase, să realizeze unitatea internă a naţiunii. De aceea nu i-a displăcut ideea reformismului social şi a preconizat contactul partidului liberal cu muncitorimea.

În timpul primului război mondial începuse prin a fi adept, până la un punct, al scopurilor hegemoniste ale Germaniei, dar încă din 1915 s-a raliat ideii păcii de compromis, fără anexiuni din nici o parte. Înfrângerea din 1918 l-a îndurerat, fără să-l demoralizeze. A privit înainte spre refacerea ţării sale, pe care a văzut-o posibilă prin integrarea ei în concertul statelor democratice.

În august 1919 a scris eseul politic „Paralele ale situaţiei noastre în perspectivă istorică universală". Prevedea că puterea economică a Angliei şi a Americii va duce la o dominaţie mondială a acestora, comparabilă cu a vechii Rome. În acelaşi timp însă, el îşi afirmă convingerea că statele europene nu-şi vor pierde identitatea, nu se vor fragmenta şi nu vor dispare.

N-a fost de acord cu hitlerismul şi, cât timp o opoziţie a mai fost posibilă, a luat atitudine contra acestuia şi a reprezentanţilor săi în istoriografie. A apărat pe istoricii persecutaţi, dar n-a putut (ori a evitat) să împiedice îndepărtarea unor colaboratori evrei. Atitudinea sa i-a atras, în orice caz, după un atac al lui Walter Frank, istoricul oficial al regimului, demiterea în 1935 de la redacţia revistei „Historische Zeitschrift".

La fel ca în 1914, la începutul celui de-al doilea război mondial victoriile militare naziste le-a privit cu o tresărire de orgoliu naţional. La împlinirea vârstei de 80 de ani, s-a permis ca „Historische Zeitschrift" să-i consacre un număr omagial.

A întrevăzut însă calea fără ieşire în care nazismul angaja Germania, într-o luptă împotriva întregii lumi şi i-au repugnat principiile doctrinare şi practicile brutale ale regimului. A avut şovăieli, dar a rămas în ultimă instanţă liberalul convertit din 1919.

În 1946 a scris „Catastrofa germană" - prima încercare, din partea unui german, de a formula un model de înţelegere a coşmarului. A fost cea mai răspândită şi cea mai tradusă operă a sa (în vreo 20 de limbi). Germanii i-au citit-o ca pe a unui bard şi a unui profet al restriştei şi al speranţei.

Mânuind o dialectică a universalului şi a naţionalului, Meinecke susţinea că această catastrofă a fost atât germană cât şi europeană, avându-şi cauzele în ambele sfere. În primul rând, societatea europeană de după 1789 scăpase progresiv de sub control, fiind aruncată în derută de asaltul valurilor naţionaliste şi socialiste care au determinat declanşarea unui şir de slăbiciuni şi accidente. În Germania, adăugându-se rolul şi responsabilitatea militarismului prusian, luarea puterii de către Hitler a fost termenul scadent al tuturor acestora, o expresie a iraţionalităţii, o fractură între politică şi morală.

Hitlerismul, susţinea Meinecke, n-a avut nimic comun cu trecutul german. El a fost consecinţa unei descompuneri a sintezei dintre spirit şi putere, dintre cultură şi stat, proces întrevăzut încă din secolul al XIX-lea. Derapajul pe calea căutării doar a bunăstării şi a afirmării forţei a deschis drumul cezarismului şi al „machiavellismului de masă".

După cum va rezulta mai clar dintr-o lucrare asemănătoare din 1949, „Rătăciri ale istoriei noastre?", Meinecke a preferat să obiectiveze cât mai mult „coşmarul" şi cauzele sale, să califice „rătăcirile" drept „tragedii", pe a căror scenă n-a figurat singur poporul german, ci şi o parte a lumii contemporane, târâte laolaltă ca de o „Nemesis", ca de un fatal destin vindicativ al eclipsei spiritului şi raţiunii.

În 1907 a apărut opera care i-a adus consacrarea: „Cosmopolitism şi stat naţional. Studii asupra genezei statului naţional german".

În cuprinsul ei, Meinecke aducea câteva puncte de vedere noi în modul de interpretare a acestui proces de transformare a Germaniei dintr-o „naţiune culturală" într-o „naţiune statală". Termenii, chiar dacă nu-i aparţin, *el* i-a încetăţenit în sociologia istoriei,

operând distincţia dintre o naţiune conştientă de identitatea sa, prin limbă, cultură etc. şi una care şi-a creat statul propriu, acesta devenind principalul ei factor de coeziune şi matricea creativităţii sale.

Meinecke a considerat că procesul de creare a statului german a fost un fenomen politic determinat de dezvoltarea unor idei filosofico-politice şi inextricabil întrepătruns cu acestea.

Modul în care el a văzut această determinare, precum şi însuşi rolul pe care-l atribuie ideilor ca factor activ al dezvoltării sociale, denotă influenţe din Hegel şi Ranke.

În gândirea germană din secolul care a precedat unificării statale din 1871 a predominat mai întâi o concepţie individualistă, şi implicit cosmopolită, asupra raportului dintre individ şi societate. Individul era elementul primar, fundamental, aparţinându-i - la liberă alegere - integrarea în suprema structură comunitară în care el devine „cetăţean al lumii", al unei entităţi sociale globale şi, în fapt, abstracte. Era concepţia împărtăşită de generaţia formată în ambianţa clasic-romantică, şi în tradiţia filosofiei raţionaliste a „Aufklărung-ului" (Luminismului).

Această concepţie a evoluat spre o alta, potrivit căreia naţiunile şi statele, ca şi oricari structuri create şi dezvoltate istoriceşte, sunt, la rândul lor, *individualităţi,* care întrupează, obiectivează, o idee - în cazul lor *ideea naţională,* ideea istoricităţii şi organicităţii naţiunii, a tendinţei sale de a se integra într-o structură politică unitară, pe care Meinecke o numeşte o *individualitate suprapersonală.*

Bismarck şi generaţia politică şi intelectuală de după 1848 - naţional-liberalii - au fost înfăptuitorii în plan politic *real* al acestei dialectici de idei.

Astăzi, expusă schematic şi mai înaintea relevării anumitor coordonate spirituale ale momentului apariţiei sale, lucrarea lui Meinecke poate să apară drept expresie a unui idealism obiectiv clasic.

Ecoul ei deosebit s-a datorat faptului că a părut a răspunde satisfăcător unor îndoieli şi dezbateri ce se pronunţau în filosofia politică germană la cumpăna dintre secolul al XIX-lea şi al XX-lea.

Era o perioadă în care politica începuse a fi, cu regret, identificată drept tărâm al intereselor şi al calculelor meschine. Prin retroproiectarea acestei imagini, se punea în discuţie justificarea etică a unor procese istorice, printre care chiar şi cel al făuririi statului german de către Bismarck „prin fier şi sânge", cum însuşi spusese.

Or, Meinecke - în lucrarea sa - demonstra o fuziune permanentă între idee şi acţiune, între gândire şi politică. Germania de la 1871 nu mai apărea astfel doar ca reuşita unor acte de forţă, ci ca produs al unei profunde, organice dezvoltări istorice, care se mişcase permanent în planurile alternative şi corelative ale ideilor, culturii şi acţiunii.

În ultimă instanţă, el consola şi aprehensiunile nostalgicilor individualismului cosmopolit în faţa autoritarismului politic-naţional. Declarat individualitate suprapersonală, întrupare a unei idei, *statul* - realitate concretă - şi *nu lumea* - entitate nebuloasă - era cadrul firesc al dezvoltării individului, a cetăţeanului. Între acesta şi stat nu putea exista confruntare, ci numai complementaritate.

S-a spus că Meinecke „a spiritualizat" politicul, definindu-l ca o emanaţie a gândirii, deci respingând contingenţele sale cu interese meschine. A reabilitate politica, atribuindu-i o dimensiune etică interioară.

Între prima şi cea de-a doua mare operă a sa, „Ideea raţiunii de stat în istoria modernă", apărută în 1924, s-a interpus drama primului război mondial. Înfrângerea Germaniei nu l-a determinat pe Meinecke numai la deplasarea convingerilor politice către republicanism şi liberalism, ci şi la o revizuire a unora din corolarele concepţiei sale istorico-filosofice idealiste.

După cum în „Cosmopolitism şi stat naţional" Meinecke nu urmase calea de rutină a punctării etapelor formării unităţii germane, ci tratase procesul pe planul dezvoltării *ideii* acesteia, la nivelul gândirii elitei intelectuale, modelându-l pe schema hegeliană a tezei, antitezei şi sintezei, tot astfel, în această a doua lucrare, el nu trece în revistă concepţiile cu privire la raţiunea de stat, plecând, ca de obicei, de la Machiavelli. Dacă operele marilor teoreticieni ai problemei sunt prezente în lucrarea sa, ele au rolul de a argumenta procesul dezvoltării statului modern în termenii unei antimonii, a unei lupte între forţă şi etică, între voinţa de putere şi răspunderea morală, între natură şi spirit.

Meinecke admite acum că statul, întruchipare a unei idei, a unei spiritualităţi, poate ajunge şi să fie lipsit de acest conţinut spiritual, să rămână doar carcasa rigidă, reprezentând forţa brută, golită de fluidul vital generat de sentimentul responsabilităţii morale faţă de cetăţeni, de naţiune. În acest caz, statul poate înceta de a fi cadrul protector al creării valorilor, al culturii, poate deveni distrugătorul lor.

„Raţiunea de stat" este tocmai ştiinţa evitării acestui eşec, ştiinţa concilierii dintre putere şi etică. În aceasta se ascunde distanţarea lui Meinecke de teza hegeliană a identităţii dintre real şi raţional. Statul, conform acestei teze, fiind o realitate, este „ipso facto" raţional. Experienţa înfrângerii statului german - o atât de solidă, în aparenţă, „realitate" fondată de Bismarck şi fortificată în continuare de militarismul wilhelmian - l-a făcut pe Meinecke să încline decis spre revizuirea acestui punct al filozofiei hegeliene.

„Ceea ce e raţional - scrie el - *trebuie să fie* real, dar nu *este* de la sine". Prin urmare, în relaţia postulată de Hegel, *raţionalitatea* primează, *ea* legitimează *realitatea,* viabilitatea faptelor, proceselor, instituţiilor istoriei şi nu invers. Altfel spus, gândirea umană este factorul director activ al istoriei.

În lucrarea aceasta, Meinecke atenuează convingerea sa în concilierea naturală dintre individ de o parte, şi stat - „individualitate suprapersonală" - de altă parte. El pare tentat acum să admită că etica individuală este un element autonom şi că ea poate intra ca termen în ecuaţia echilibrării reciproce dintre *Kratos* şi *Ethos,* putere şi etică.

Peste 15 ani, în 1939, sub şocul experienţei nazismului, într-o lucrare de mai mică întindere, „Istorie şi prezent" va combate teza datoriei morale a individului faţă de stat şi va susţine că, în această relaţie, instanţa hotărâtoare este propria conştiinţă a fiecărui cetăţean.

A treia lucrare fundamentală a lui Meinecke a apărut în 1936 şi s-a intitulat „Geneza istorismului". La fel de apreciată ca şi primele, ea nu poate fi însă considerată completă. Are totuşi meritul de a fi statornicit câteva repere ferme ale acestei probleme, aleasă iarăşi din domeniul predilect, al istoriei ideilor.

Dezvoltând-o, Meinecke, în consecventa sa viziune generalizantă, sintetică, şi-a propus să evidenţieze „istoria criteriilor valorice şi a principiilor formative ale istoriografiei şi gândirii istorice moderne."

El consideră că acestea au decurs din „descoperirea individualului", care a deschis privirile istoriografiei spre „legităţile dezvoltării particularului". Ceea ce a fost, declară Meinecke, fără să-i fie teamă că exagerează, „una din cele mai mari revoluţii pe care le-a trăit gândirea occidentală".

Fără a fi un organizator sistematic de lucrări, de seminarii, ci mai mult prin elevaţia şi forţa persuasivă a gândirii filosofico-istorice exprimată de operele sale, Meinecke a creat o şcoală, care a dominat mediul academic german până pe la mijlocul anilor '60. Numeroşi discipoli, constrânşi sub nazism la emigraţie, au realizat un transplant al concepţiei sale în istoriografia americană.

După 1960, o recrudescenţă a materialismului, afirmarea structuralismului şi a altor curente de gândire care clamau primatul „factorilor real-obiectivi" ai devenirii istorice, au purces la discreditarea idealismului istoric şi la demolarea operei lui Meinecke, cu argumente uşor de ghicit pentru „beneficiarii" îndoctrinării de după 1945 din partea de est a Europei, care a avut antene mai puternice decât cele mărturisite - atunci - şi cu jenă repudiate -acum - în gândirea occidentală.

Nu va susţine nimeni că viziunea idealistă asupra istoriei, profesată de Meinecke nu este criticabilă în unilateralitatea ei. Dar ea va rămâne expresia acelei - să-i spunem - măreţii a spiritualităţii, pe care Meinecke însuşi a apărat-o cu această memorabilă pledoarie:

„N-au decât alţii să considere pierdut bastionul pe care noi îl apărăm. Noi însă suntem convinşi de puterea sa de nezdruncinat şi suntem siguri că, de va fi să ne prăbuşim, se vor găsi alte spirite luptătoare care ne vor lua locul şi ne vor continua misiunea.

Ostrovul ştiinţei senine, al contemplării istorice pure, riguroase, a realităţilor, nu va pieri nicicând sub
valuri".

1 Şi printre cei mai puţin cunoscuţi la noi, dintre marii istorici ai lumii ...

2 Se pensionase în 1928.

3 Universitatea veche rămăsese în zona de ocupaţie sovietică, ulterior în fosta Republică Democrată Germană.

UN MARE SAVANT DEMOCRAT: ION I. RUSSU

Ion I. Russu s-a născut la 4 decembrie 1911 în Sălişte, sat aparţinător de comuna Ciurila, la NV de Turda. Părinţii săi au trăit multă vreme în Oprişani, lângă Turda, tatăl lui fiind învăţător, astfel că Ion I. Russu a urmat liceul la Turda, între 1921-1928.

Profesorii lui şi-au amintit de ascensiunea sa neobişnuită: de la un elev nu prea promiţător în primele clase, a făcut brusc un salt calitativ în pragul ultimelor patru clase, fiind cotat în final printre cei mai buni elevi ai liceului.

A urmat Facultatea de Litere, secţia de limbi clasice la Universitatea din Cluj, între 1928-1932, cu rezultate atât de remarcabile încât între 1933-1936 a fost trimis cu o bursă pentru studii post-universitare la Roma, în cadrul Şcolii Române din capitala Italiei.

După revenirea în ţară a fost profesor secundar, apoi asistent universitar, şef de lucrări, cercetător, şef de sector şi de secţie la Institutul de Istorie şi Arheologie din Cluj. A obţinut titlul de doctor în litere la Universitatea din Cluj-Sibiu, în 1942.

Profesor strălucit, dar din cauza poziţiei sale democratice exprimate public, în mod curajos, a fost degrabă îndepărtat de la catedra universitară, punându-se în mişcare şi o cabală urzită de autorităţile locale, cu ajutorul unui grup de studenţi.

S-a dedicat, în consecinţă, numai cercetării, lăsând un nume în filologia şi istoriografia epocii vechi, prin lucrări ca: *Limba traco-dacilor* (A fost, cu siguranţă, cel mai mare specialist român şi poate mondial, în reconstituirea acestei limbi), *Ilirii, Daco-Geţii în Imperiul Roman, Etnogeneza românilor, Inscripţiile Daciei Romane* şi un volum apărut postum, în 1990, *Românii şi secuii.*

Prin aceste lucrări, ca şi prin numeroase altele, Ion I. Russu a lăsat aminitirea unui savant specialist, pasionat de studiile sale, absorbit de ele până la a-l atrage la o izolare

relativă de oameni, la o însingurare ce-şi avea câteodată ciudăţenii; într-una din ele l-a surprins şi sfârşitul vieţii, la 9 octombrie 1985.

Colaborarea sa le revistele de cultură „Abecedar" şi „Pagini literare", apărute la Turda între 1933 şi 1943, relevă o altă ipostază a savantului - cu siguranţă puţin cunoscută, poate chiar foştilor colegi mai apropiaţi.

Este Ion I. Russu, omul de multilaterală cultură, interesat de o gamă întinsă de probleme din viaţa intelectuală europeană de după 1933, cu preocupări de artă, de filozofie, de filosofia istoriei, adversar al totalitarismului fascist cât şi comunist, de convingere democratică fermă, care explică îndrăzneala sa de mai târziu de a lua atitudine anticomunistă de pe catedră, în semestrul al doilea al anului universitar 1946-1947.

Colaborarea lui Ion I. Russu la revistele amintite mai sus s-a datorat relaţiilor de stimă şi amiciţie între el şi profesorul său la liceul din Turda, Teodor Murăşanu, redactorul celor două reviste.

Aflând de prezenţa fostului său elev la Roma, Teodor Murăşanu i-a adresat o invitaţie de colaborare, la
care Ion I. Russu a răspuns prompt şi apoi cu consecvenţă, ani de-a rândul.

*
* *

Întâia sa colaborare a apărut în numărul din 21 XII 1933 al revistei „Abecedar". Conţinea o relatare despre expoziţia de artă futuristă de la Roma, cu participare internaţională; la ea expuneau şi câţiva artişti români: Mac Constantinescu, Marcel Iancu, Henry Maxy, Miliţa Pătraşcu, Margareta Sterian.

I. I. Russu subliniază că Marinetti, unul din fondatorii curentului, inaugurând expoziţia, a avut aprecieri elogioase la adresa artiştilor români.

Mai adaugă o foarte exactă caracterizare a acestui curent de artă modernă, dinamică, ce se voia a fi corespunzător epocii maşinismului, a vitezei. Dar - e de părere I.I. Russu - deja pretenţia sa de a prezenta viitorul începe a fi depăşită. Şi el se relevă doar ca o etapă, destinată, la rându-i, a deveni o formulă inactuală.

La 1 februarie 1934, I.I. Russu recenzează, sub titlul *„Cele două revoluţii",* cartea celebrului filosof german Oswald Spengler *Jahre der Entscheidung [Ani decisivi],* apărută în anul precedent.

Spengler, după pesimismul cu care prezisese cu 15 ani înainte prăbuşirea culturii occidentale, aluneca acum spre ideologia dreptei şi a nazismului, susţinând că civilizaţia nu se va putea salva decât prin luptă, prin ceea ce rasa albă are nobil şi eroic.

Recenzentul se opune discret tezelor lui Spengler, punând întrebarea dacă fenomenele de criză socială, politică şi intelectuală sunt necesarmente simptome de

prăbuşire ale unei civilizaţii? El subînţelege că aceste fenomene pot constitui şi puncte de pornire pentru o regenerare, fără a fi necesară mobilizarea unui potenţial de violenţă.

La 1 martie 1934 relatează serbările de la Roma, comemorând 2000 de ani de la naşterea poetului
Horaţiu.

Elogiindu-i opera, I.I. Russu îşi manifestă iritarea faţă de turnura propagandistică pe care autorităţile fasciste încercaseră să o imprime sărbătoririi. El încheie astfel: *„Figura lui Horaţiu nu trebuie separată de oamenii şi de timpul său, iar evocarea sa să nu se amestece cu actualele idealuri ale stirpei italice ".* În emfaza căutată a ultimelor cuvinte se simte ironia la adresa grandilocvenţei declamatorii a regimului mussolinian.

În vara anului 1934 revista „Abecedar" a fost continuată la Turda, într-o formaţie redacţională lărgită, de revista „Pagini Literare", a cărei reputaţie a conferit oraşului Turda, vreme de cam de şase ani, notorietate naţională.

Din primul număr al noii reviste, Ion I. Russu este prezent cu un articol ce evoca personalitatea celui mai mare critic literar italian din secolul al XIX-lea, Francesco De Sanctis, de la a cărui moarte se împliniseră, cu puţin înainte, 50 de ani.

E de admirat din nou subtilitatea cu care Ion I. Russu vorbeşte despre „actualitatea" lui De Sanctis, ca fiind un adept al „filosofiei acţiunii", ceea ce, aparent, ar fi îndreptăţit fascismul să-l revendice ca antemergător. Dar De Sanctis, apreciază cu fineţe autorul, profesa o filozofie a acţiunii fondată pe raţionalismul şi luminismul francez, cu alte cuvinte pe promovarea valorilor democratice. Şi încheie, citând un admirabil aforism al lui De Sanctis: *„ O naţiune este cultă nu când are mulţi oameni culţi, ci când cultura devine un ritm interior al naţiunii întregi".*

În perioada studiilor sale italiene, ca şi ulterior, I.I. Russu a fost un admirator al marelui filosof şi istoric Benedetto Croce.

Admiraţia lui I.I. Russu pentru ilustrul gânditor italian se datora probabil şi faptului că acesta a fost şi un mare istoric, în sensul profesionist al cuvântului, precum, bineînţeles şi filosof al istoriei.

În nr. 3 din 1934 al revistei „Pagini Literare", I.I. Russu a recenzat cartea lui Benedetto Croce, *Orientamenti,* apărută la Milano în acelaşi an.

În această carte, apărută în plin regim fascist, Croce ataca ideea statului „clădit peste şi chiar împotriva libertăţii şi valorii individului, care, în realitate, sunt condiţiile esenţiale ale existenţei sale".

Împărtăşind ideile liberale ale lui Croce, I.I. Russu afirma că aşa-zisele revoluţii actuale, ce ridică la mare temperatură teza vitalităţii maselor, nu sunt decât o dezorientare, o pierdere a justei măsuri în judecată .

Colectivismul - continua el - propovăduit de doctrinari improvizaţi, e o specie de fatalism, de renunţare la libertatea de gândire şi de acţiune, o abandonare a acestor facultăţi în grija câtorva, sau a unuia singur.

Dar, încheia I.I. Russu consideraţiile sale, libertatea e o necesitate esenţială a spiritului omenesc şi nu poate fi întunecată de eclipse tranzitorii.

Într-o corespondenţă din Roma, din august 1934, I.I. Russu exercită o critică necruţătoare împotriva culturii, concepţiei şi mentalităţii fasciste, pe care le apropie de ale comunismului.

<<Sub teroarea mizeriei şi sub fanatismul agitatorilor - scria el - se formează imense îngrămădiri de oameni, toţi supuşi aceloraşi legi şi primind aceeaşi educaţie, izolaţi într-o îngustă mentalitate de partid.

Întregul sistem e organizat după o singură formulă: militarismul şi uniforma îi sunt principalele norme. „Poporul" pentru care s-a făcut revoluţia şi care e suportul regimurilor, e ţinut în permanentă agitaţie şi ignoranţă. Naţiunea se aseamănă cu un furnicar . peste care se suprapune o elită: „avangarda" . iar în vârful construcţiei stă căpetenia, care rezumă idealul comun şi e idolul întregii mişcări.

La aceasta se adaugă partea de misticism şi de teatru, completată cu un sentiment de mesianism, care dă tuturor „revoluţionarilor" - de la şef până la ultimul gregar - convingerea profundă în marea lor „vocaţie">>.

Interesantă din mai multe puncte de vedere este corespondenţa publicată în nr. 6/1934 al revistei, intitulată „La Sfântul Munte". Scurta descriere a unei excursii la Muntele Athos relevă mai întâi, în I.I. Russu, un talent, nepus altundeva în valoare, de prozator descriptiv, reuşindu-i un frumos tablou al ambianţei naturale a locuitorilor, a muntelui îmbrăţişat de mare.

Folosindu-se apoi de artificiul unui dialog cu un interlocutor probabil fictiv, şi pornind de la ideea că dogmatismul abstract ucide cunoaşterea autentică a vieţii, contestă - pe această bază - validitatea filosofiei istoriei, numindu-le falsificări ale realităţii, întrucât aceasta nu cunoaşte sisteme, nu se încadrează în scheme.

Periplul prin filozofie, estetică, gândire, politică şi literatură, pe care i-l oferea cu generozitate şederea în Cetatea Eternă, rezultă - după cum se observă - în îndreptarea lui Ion I. Russu către ştiinţa concretă, către domeniul circumscris şi tot mai în profunzime explorat, al specialităţii sale. Dar fără ca el să înceteze a frecventa perimetrul problemelor mari şi actuale ale culturii în ansamblu.

Sunt numeroase, între 1934-1940, recenzii făcute de I.I. Russu, şi ele orientate progresiv către lucrări de istorie şi filozofie clasică. Notăm pe cele consacrate cărţilor lui George Brătianu *O enigmă şi un miracol istoric: poporul român,* I. Lupaş, *Istoria unirii*

românilor, Şt. Bezdechi, *Nicolaus Olahus,* I. Lupaş vol. I şi II din *Studii, conferinţe şi comunicări istorice, Anuarul Institutului de Istorie Naţională,* vol. VII (1936-1938) şi traducerea de către Şt. Bezdechi a dialogului lui Platon, Fedru. În aceeaşi categorie a contribuţiilor mai mărunte se înscriu necrologul pentru Orest Tafrali şi două note: una intitulată *Curiozităţi istorice americane,* în care se ocupă de o societate din New York, zisă „de istorie nouă", care-şi propunea, nici mai mult nici mai puţin, decât înfăptuirea Statelor Unite ale lumii şi a unei religii universale, ţeluri pe care I.I. Russu le califică drept utopii şi pledează pentru realism în istorie şi în politică. Cea de-a doua notă, *Cosmobiologia,* combate în acelaşi spirit realist aventuri pseudoştiinţifice ca pretenţia unora de a descoperi determinări ale dezvoltării vieţii terestre în activitatea solară şi în alte procese cosmice.

S-ar putea ca în acest punct realismul lui Ion I. Russu să fie exagerat, fiindcă supoziţia unei corelaţii între fenomene cosmice şi viaţa terestră, sub aspectul ei pur biologic, nu este neştiinţifică în principiu. Contestabile sunt numai încercările de a corela gândirea şi acţiunea umană conştientă cu fenomene extramundane.

Recenzând un articol din „Mercure de France", despre *Maşinism şi civilizaţie,* care pleda pentru schimbarea sistemului social contemporan, spre a înlătura inechităţile flagrante de stare materială dezvoltate subsidiar maşinismului, Ion I. Russu este foarte circumspect faţă de astfel de soluţii, în care vede un reflex al climatului decepţionist în cultură. El se limitează la sugestia ca maşinismul să fie cantonat în domeniul său, pentru ca sub pavăza lui, iar nu cu imixtiunea lui, omul să-şi poată asigura mai bine în viitor independenţa şi dezvoltarea personalităţii ...

În recenzia mai amplă a mesajului pe care Benedetto Croce l-a adresat în ianuarie 1935 Congresul Asociaţiei Istoricilor Americani, publicându-l şi în revista „La Critica", Ion I. Russu stăruie asupra unor distincţii operate de gânditorul italian, în lumina concepţiei sale idealiste şi liberale. „Istoria - spunea Croce - e chemată să vadă omul istoric; acesta înseamnă omul dezvoltat organic şi integrat socialului, ceea ce - al doilea termen al deducţiei - înseamnă omul cult, omul civilizat, fiindcă veritabila integrare socială nu o poate media decât cultura şi nu poate avea loc decât pe baza ei.

Omului cult, civilizat, obiect predilect al istoriei - continua Croce - politica şi „revoluţiile" îi opun un om simplificat, construit, smuls din ambianţa sa organică. În fond, - animalul dresat!

Cel mai întins eseu cu care Ion I. Russu a colaborat la revistele turdene a fost cel intitulat *Întoarcere la realitate,* publicat în fruntea numărului 5, din mai 1936, al revistei „Pagini Literare".

Este şi singurul de meditaţie total independentă asupra peisajului european din al 4-lea deceniu, totodată însă o cristalizare unitară a reflecţiilor pe care i le prilejuiseră numeroasele sale comentarii pe marginea unor cărţi, evenimente sau personalităţi.

Dezvoltă din nou ideea apropierii dintre regimurile totalitare de extremă dreaptă şi extremă stângă, care, toate, sunt abstracţii hibride, altoite pe fondul rupturii echilibrului lăuntric al societăţii europene, provocate de războiul din 1914-1918, şi petrecute în primă instanţă în ţările cu tradiţie politico-democratică fragilă: Rusia, Italia, Germania.

Criza din societatea europeană, subsecventă marelui război, se caută - continuă I.I. Russu - a fi explicată şi tratată prin metodologia anistorică a filosofiei, a metafizicii, a plecării de la idei şi concepte.

Societatea are nevoie de o întoarcere la realitate, de tratarea problemelor ei de pe principiul imanenţei vieţii. El înseamnă reconstrucţia echilibrului pe temelia şi pe treptele valorilor cotidiene, care se opun iraţionalismului, se opun exaltării luptei eroismului. Aceste valori nu se acomodează cu mitul găunos al „omului nou", proclamat fără multă acoperire din toate părţile, şi nici cu ceea ce I.I. Russu numeşte „spiritul de turmă ordonată".

*

* *

Am încercat să oferim un portret inedit al marelui istoric şi lingvist care a fost Ion I. Russu şi sperăm că el nu va dezamăgi. Chiar dacă aceste colaborări la „Abecedar" şi „Pagini Literare" (de altfel el a mai colaborat şi la alte reviste de cultură ale vremii) sunt cunoscute, cel puţin de unii, rămâne demn de subliniat ineditul conţinutului lor, în comparaţie cu preocupările consacrate ulterior exclusiv istoriei şi lingvisticii, - în speţă tracologiei - de către remarcabilul şi, am spune, nedreptăţitul savant în memoria scurtă şi cu preţuirea rezervată a posterităţii sale ştiinţifice, din care nu lipsesc voci denigratoare.

Două elemente constitutive ale personalităţii sale au apărut în plus în aceste rânduri: întinsa lui cultură generală, cu deschidere specială către filozofie şi gândire politică, şi consecvenţa convingerii sale democratice, afirmate în epoca ascensiunii dreptei în România, cu acelaşi curaj cu care şi-o afirma atunci când se va instaura dictatura stângii.

„Să rămânem credincioşi adevărului" - se adresa el de la catedră în 1947, studenţilor anului I al Facultăţii de Litere şi Filozofie din Cluj. „Să-i rămânem credincioşi măcar în această sală, fiindcă de îndată ce coborâm în stradă, ne întâmpină peste tot numai minciuna."

Cuvinte de mare curaj, care onorează amintirea unui mare savant.

RECULEGERE PRINTRE UMBRE

Aniversarea vârstei - venerabile chiar şi pentru o instituţie - împlinite de Universitatea românească din Cluj, invită la rostirea de omagii atât prin apelul la luciditatea investigaţiei ştiinţifice, cât şi la lirica difuză a amintirilor.

Anii în care am început studiile universitare purtau amprente grave: a blestemului încă recent al războiului, a incertitudinii destinului politic al ţării, care făcea dificilă statornicirea echilibrului interior al vieţilor şi umbrită satisfacţia revenirii pe meleagurile un timp înstrăinate ale Daciei Superioare. Pluteau presimţiri sumbre, ce aveau să fie curând confirmate.

Dar, pe deasupra tuturor valurilor ameninţătoare şi tulburi, au fost ultimii ani ai marii universităţi de factură şi elevaţie occidentale, însă cu rădăcini în originala şi puternica spiritualitate românească, ajunsă în perioada interbelică la o treaptă superioară a înălţării sale. Au fost anii - până în 1948 - în care profesorii universităţii făceau parte - aproape fără excepţie - dintre beneficiarii unor studii îndelungate în însemnate centre europene de cultură şi ştiinţă. Diversificând şi consolidând ţinuta intelectuală pentru care cuvântul „maioresciană" rămâne mereu cel mai sugestiv pentru noi, aceşti profesori, în majoritatea lor, nu aveau doar o „deschidere" spre Europa, ci apăreau integraţi organic în fenomenul spiritual european - prin erudiţie, prin cultură, stil academic, de viaţă, de comportament

.A fost un privilegiu audierea, în anii aceia, de prelegeri care transpuneau direct în sala de curs rezultate din laboratorul cercetării: să asişti - nu la reproducere de informaţie, ci la acte de creaţie intelectuală, comunicând fiorul întâlnirii cu ineditul. Pe această modalitate a relaţiei profesor-student se construia excelenţa întregului sistem: puţine cunoştinţe - doar cele de pe pragul introducerilor elementare în arcanele unei discipline - îi erau servite studentului în reţete; pentru aproape întreaga sa informare, acesta era obligat la lectură personală, lăsându- i-se liberă judecata proprie asupra celor citite, judecată ce se desfăşura în cadrul de rigoare al multiplicităţii opiniilor şi al confruntării lor, încurajate şi îndrumate cu tact din partea magiştrilor.

Dintre ei, m-am simţit mult ataşat de titularul de atunci al catedrei de istoria românilor - Ion Moga. În anii '30 fusese în bune relaţii cu tatăl meu, scriitorul Teodor Murăşanu, şi colaborase la revista de cultură „Pagini Literare" - condusă de acesta, la Turda. Întâmplarea a făcut să fie preşedintele comisiei în faţa căreia am susţinut, în 1946, examenul de bacalaureat. Peste câteva luni păşeam, timid, în biroul său (cel în care de vreo 30 de ani lucrez eu însumi) pentru a înregistra primele indicaţii în vederea unei lucrări de seminar la care, prea temerar, mă angajasem.

Lucrările ştiinţifice ale Ion Moga, graţie şi unei antologii apărute în 1973, sper să fie cunoscute. În orice caz, ar merita să fie scoase din semi-uitarea aşternută asupră-le, pe de o

parte din cauza sfârşitului său prematur, pe de alta din motivul că fuseseră elaborate mai înainte de instalarea în istoriografie a dogmaticii marxiste, ceea ce a făcut ca ele să fie considerate, tacit, drept „depăşite". Marile lui studii despre rivalitatea polono-austriacă la Dunărea de Jos, despre românii din Transilvania în evul mediu, despre începuturile dominaţiei austriece în Transilvania şi politica ei economică, şi, în fine, despre voievodatul Transilvaniei, sunt tot atâtea contribuţii remarcabile prin acurateţea informaţiei, claritatea interpretării şi a stilului. Sunt calităţi care pot fi, şi în prezent, verificate de oricare cititor al operei sale. Puţini mai sunt însă aceia care pot depune mărturie pentru deosebitele calităţi de profesor ale lui Ion Moga. Deşi scund de statură, era o apariţie deosebit de plăcută: faţă senină, adesea zâmbitoare, ochi mari, luminoşi şi calzi, voce tenorală admirabil timbrată, pe care o modula expresiv şi armonios. Poseda un limbaj elegant, după cum eleganţă este termenul ce-i definea în întregul ei, apariţia la catedră, delectând cu o expunere clară, logică, în concordanţă cu calitatea ei stilistică.

Pentru istoricii români ardeleni era pe atunci un subiect predilect acela al „autonomiilor transilvane", al persistenţei formelor de organizare autentice şi vechi româneşti în faţa tendinţelor instituţiilor medievale maghiare şi ale exponenţilor acestuia de a le asimila. Problema fusese într-un fel pusă într-un studiu mai vechi al lui Kemeny Jozsef, dezvoltată ulterior de Ioan Bogdan şi reactualizată de Ioan Lupaş în ale sale „Realităţi istorice în voievodatul Transilvaniei în secolele XI-XIII". În 1946-1947 Ion Moga a ţinut un curs cu o asemenea temă, bazat direct pe documente, citate şi interpretate atât ca piese relevante în sine - uneori - cât şi integrate în demonstrarea existenţei şi viabilităţii autonomiilor româneşti transilvane, cu tot ce probau ele sub raportul tradiţiilor de organizare social-politică autohtonă.

Declanşarea insidioasă a unei boli rare şi - atunci, poate şi acum - incurabile, a sistemului circulator l-a ţinut departe de catedră în primul semestru al anului 1949-1950. Spre regretul tuturora, dar mai ales al studenţilor, boala i-a adus sfârşitul la 3 ianuarie 1950, la vârsta de numai 47 de ani, după luni de suferinţe atroce. Am convingerea că dacă destinul ar fi îngăduit vieţii sale o scadenţă normală, împlinind etapa deplinei maturităţi şi experienţe intelectual-ştiinţifice, Ion Moga ar fi astăzi înscris printre marii noştri istorici. Erudiţia, factura raţionalistă a spiritului, patriotismul şi o anume dârzenie - discret manifestată - a neamului său din Mărginimea Sibiului, nu l-ar fi lăsat - cred - să alunece spre concesii neştiinţifice în tratarea istoriei patriei.

Până a nu mă fi explicat, va surprinde poate faptul că încep evocarea lui Silviu Dragomir cu acordarea epitetului de „personalitate originală". Mai în vârstă cu 14 ani decât Ion Moga, a trăit mai mult decât el, până în 1962. Dacă n-ar fi survenit o banală intervenţie chirurgicală, cu un neaşteptat deznodământ nefericit, vigoarea fizicului său impunător i-ar fi

hărăzit, fără îndoială, încă mulţi ani. După îndepărtarea de la catedră (în 1947) şi o detenţie de câţiva ani, a lucrat în cadrul Institutului de Istorie din Cluj. Pe cei care-şi aduc aminte de el din această perioadă ceva mai recentă a activităţii sale, bonomia lui naturală i-ar putea face să protesteze împotriva ideii de „personalitate originală", ce duce gândul către o persoană înclinată spre stridenţe comportamentale.

Originalitatea lui Silviu Dragomir consta, pe de o parte, în singularitatea pregătirii sale de slavist, printre istoricii de atunci din Facultatea de Litere şi Filozofie. Limba slavă pe care o stăpânea mai bine era sârba, dar cunoştea se asemenea rusa, bulgara şi, bineînţeles, slavona medievală (mediobulgara). Unele prelegeri de lingvistică slavă medievală comparată relevau o orientare largă în toate limbile slave. Ele i-au fost unul din punctele de sprijin în studierea istoriei vlahilor balcanici. În 1946-1947 a predat o versiune adusă la zi a lucrării sale mai vechi - *Vlahii şi morlacii.*

O altă notă a originalităţii lui Silviu Dragomir era pusă în evidenţă de metoda lui de predare. Aproape toţi profesorii - aşa cum am subliniat anterior - expuneau în vremea aceea rezultate ale cercetărilor proprii, cu demersuri la surse, la lucrări fundamentale ori la lucrări recente. În cazuri justificate, îşi prezentau incertitudinile, ipotezele controversate ce puteau rezulta din cercetare, dar era vădit că în faţa studenţilor ei veneau totdeauna după o reflecţie prealabilă, care le dirijase opţiunea către punctul de vedere cel mai plauzibil. Silviu Dragomir mergea mai departe cu această maieutică. Pornea de la prezentarea izvoarelor temei ce-şi propusese a o expune şi proceda apoi chiar în faţa studenţilor la examinarea critică a acestora. Ipotezele, îndoielile - şi le formula atunci şi acolo. Metoda nu era de maximă atractivitate, dar provoca auditoriul să asiste „pe viu" la efortul intelectual al unui experimentat cercetător, la procesul configurării concluziilor sale. Se întâmpla ca spre sfârşitul unei prelegeri să revină cu un amendament asupra unei ipoteze formulate în prima parte. Niciodată nu omitea recursul la probe şi argumente, nici atunci când ele pledau împotriva tezei de partea căreia, personal, ar fi înclinat. O dată - de două ori l-am auzit încheind acest colocviu cu sine însuşi prin cuvintele: „Mă voi mai gândi, domnilor, şi poate voi avea ocazia să mai revin, pentru dumneavoastră, asupra acestei probleme..."

Am atins astfel a treia notă de rară „originalitate" a lui Silviu Dragomir: modestia, conjugată cu onestitatea ştiinţifică. Pe când lucra în Institutul de Istorie, deşi erudiţia sa era de departe superioară cunoştinţelor noastre, ale celor tineri de pe vremuri, nu ezita, când avea un dubiu - de pildă la lectura unui document - să vină pe la câte unul din noi şi, arătându-ne pasajul, să ne întrebe: „Dumneata, cum crezi că s-ar citi corect?" Chiar dacă părerea mai tânărului coleg era evident greşită, niciodată nu contrazicea ironic sau aspru. În cazul cel mai rău, spunea cu blândeţe: „Parcă n-aş crede să fie aşa". Dar cel mai adesea, reflecţia lui era: „S-ar putea să ai dreptate. Mă voi mai gândi şi eu ..." Atitudinea aceasta nu

înseamnă că ar fi fost indecis în păreri, ci doar că şi le dorea adoptate după cumpănire temeinică, după ascultarea şi compararea opiniilor mai multora, neomiţând şi nedispreţuind pe nici una din câte îi stătea în putinţă să consulte. Dar l-am auzit în Academia Română combătând cu înfocare, până la imprudenţă, opiniile unor dictatori în istoriografie, care încercau să denigreze ori să diminueze caracterul de luptă pentru libertate al revoluţiei româneşti de la 1848 în Transilvania.

Până la încetarea sa din viaţă - în 1986 - mulţi au avut prilejul de a-l cunoaşte pe Ion I. Russu. L-au cunoscut ca membru marcant al secţiei de istorie veche şi arheologie a Institutului de la Cluj. Ca impresie generală despre om, - era cam retras, mai corect spus de o sociabilitate selectivă, deci, în ochii publicului larg, un personaj nu prea popular. Specialiştii erau singurii în măsură să aprecieze în el valoarea cercetătorului meticulos şi parcimonios în clamarea rezultatelor sale, a eruditului lingvist şi epigrafist, aducând prin fiecare studiu câte o contribuţie ştiinţifică reală, importantă, dar neasociată cu publicitatea pe care alţii, mai iscusiţi, şi-o ştiau crea pe seama muncii altora, sau în jurul unor erori şi banalităţi.

Am evocat cu alt prilej[1] un aspect de puţini cunoscut sau măcar bănuit al personalităţii lui Ion I. Russu: acela al omului de cultură europeană multilaterală, cunoscător şi admirator al filosofiei lui Benedetto Croce, deschis către fenomenul literar-artistic din anii '30, inclusiv către curentele sale de anvergură; al omului de fermă atitudine antifascistă, pe care nu ezita să şi-o afirme în articole trimise revistelor din ţară, din chiar Roma lui Mussolini. Adaug acum arhivei amintirilor despre el alte câteva date, aproape la fel de puţin cunoscute. În 19461947 a predat, în suplinire, cursul de istorie veche universală, fixându-se asupra primelor secole ale istoriei romane. Deşi, după câte ştiu, a fost întâia sa prezenţă amplă şi de majoră răspundere la înălţimea catedrei universitare, şi-a evidenţiat, spontan, calităţi de admirabil profesor. Revărsa de pe podium verva cunoscută acelora ce au asistat la intervenţiile polemice ale sale, în cadrul unor „amicale" discuţii între arheologi şi istorici ai vremurilor celor mai de demult[2]. Vorbea liber, în fraze ritmate nervos, urmărind exprimarea precisă, concretă; deschidea paranteze, revenea, arunca uneori câte o ironie la adresa opiniilor nefondate. Ca mare profesor ni s-a impus însă Ion I. Russu prin cunoştinţele sale excepţional de întinse, îndeosebi în lingvistică. De fapt, el era licenţiat în limbi clasice şi sunt toate motivele de a se crede că atât la Cluj cât şi la Roma a făcut studii aprofundate de filologie comparată. Memorabilă şi probatorie a fost o suită de prelegeri în care demonstra descendenţa fondului lexical principal al latinei, prin surprinzătoare avataruri, dintr-o ipotetic reconstituită indo- europeană originală, trecând prin filiere persane, tracice, celte, paleogreceşti şi ajungând la dialecte protoitalice.

În fine, temperamentul lui Ion I. Russu nu s-a putut stăpâni să nu construiască paralele între fapte politice reprobabile din vechime şi altele, care începuseră a ne asalta tot

mai des, după 1945. Aluziile sale au fost câteodată aşa de transparente, de violente chiar, încât împotriva lui s-a înscenat în grabă un „protest" al studenţilor, urmat de îndepărtarea sa de la catedră. Făcând astăzi legătura între articolele sale antifasciste şi poziţia lui ca profesor, în 1946-1947, putem diagnostica în Ion I. Russu un curajos şi consecvent democrat, adversar al tuturor totalitarismelor, de dreapta ori de stânga.

O experienţă interesantă a fost succesiunea în predarea istoriei artei universale a profesorului de estetică Liviu Rusu, care a suplinit catedra în 1946-1947, şi a celui ce a devenit pentru multă vreme titularul ei, Virgil Vătăşianu, revenit de la Roma şi câştigător - pe la începutul lui 1948, cred - al concursului pentru ocuparea postului de profesor de istoria artei, în cadrul căreia a expus o prelegere despre Paul Cézanne. Interesul experienţei menţionate a constat în etalarea pe rând a două concepţii opuse cu privire la fenomenul artistic şi la interpretarea lui.

Liviu Rusu, eminent estetician şi orator pasionat, se consuma pur şi simplu pe podium în căutarea unui mod de comunicare cât mai convingător, deşi uneori cam gongoric. În concepţia sa, arta era esenţialmente un produs spiritual, iar modulaţiile ei, stilurile, rezultau din structura temperamentală a artistului. El elaborase o tipologie a acestor structuri, înscrise pe o gamă între „echilibrat" şi „anarhic", pe care o regăsea în particularităţi ale operei de artă. Concepţiei sale i s-ar fi putut aplica formula, încă nerostită atunci, a lui Eugen Ionescu: „Înainte de toate, o operă de artă este o aventură a spiritului".

Dintr-un pol opus, Virgil Vătăşianu a introdus în istoria artei la Universitatea din Cluj un spirit ştiinţific sever, care vedea în actul artistic produsul unor structuri şi legi autonome faţă de ceea ce Ionescu numise „aventura spiritului". Pentru Liviu Rusu o catedrală gotică era materializarea elanului spiritului spre sublim, spre cer, spre întâlnirea cu Divinitatea; pentru Virgil Vătăşianu ea era în primul rând o performanţă de tehnică a construcţiei care făcea posibilă o atare înălţare grandioasă, aclamată de teologia şi mistica creştină.

Am omis din această evocare pe profesorii despre care am scris, chiar de mai multe ori, ca şi pe câţiva pe care - mărturisesc - nu i-am agreat, din vina mai ales a tinereţii mele, înclinată să descopere cu pripeală „nepotriviri de caracter", asupra cărora - după vorba citată a lui Silviu Dragomir - îmi promit „să mă mai gândesc" şi să revin, cu detaşarea şi indulgenţa proprii senectuţii.

Celor mai mulţi însă dintre profesorii mei de acum aproape o jumătate de veac le păstrez un respect fără rezerve, nediminuat de sporul de maturitate şi de exigenţă pe care-l comportă privirea peste timp, către umbrele trecutului. În mulţi ani am identificat nu doar savanţi şi pedagogi eminenţi ci şi caractere puternice. Oamenii aceia aveau şi ei simpatii şi antipatii, - între ei, sau, mai discrete, între ei şi unii studenţi. Dar, în genere, ei nu puneau aceste sentimente omeneşti înaintea aprecierii obiective a valorii celor cu care colaborau, ori

pe care îi îndrumau. Se demonstrează prin aceasta un fapt important, deşi mai puţin luat în consideraţie: o *mare* universitate şi *marii* ei profesori nu sunt emanaţii doar ale erudiţiei şi talentului, ci deopotrivă ale libertăţii de gândire, ale respectului pentru pluralitatea opiniilor, în climatul fecund al cărora se nasc şi se fortifică *mari* caractere.

Aşa a fost atmosfera şi aşa au fost câţiva din profesorii de seamă ai Universităţii atunci când ea împlinise, nu de multă vreme, 25 de ani. Sau, cel puţin aceasta a fost percepţia mea. O atmosferă în care începeau a se respira primele miasme înăbuşitoare, dar care a fost menţinută respirabilă de voinţa şi curajul multora de a apăra libertatea spiritului, de a ocroti sevele ce urcau tăcute şi tenace din rădăcinile adânci ale autenticei spiritualităţi şi culturi româneşti.

A fost, aceasta, o luptă pentru supravieţuire, cu înfrângeri şi cu victorii, câştigată până în cele din urmă, într-un context istoric larg, naţional şi european. Inspiratori ai izbânzii finale au fost în mare parte profesorii care i-au elaborat strategia şi ne-au transmis-o. *„Et quasi cursor es vitae lampada tradunt".* Încerc senzaţia că privirilor noastre spre ei, ca şi ale tuturora către a lor Alma Mater, li s-ar putea alipi cuvintele alese de Vasile Băncilă, acum aproape 60 de ani, spre a servi ca moto importantului său studiu asupra lui Lucian Blaga, în care-l intitula pe marele gânditor „energie românească". *„Ceux qui ont le sens de la grandeur, s'arrêteront d'abord*
interdits devant ce spectacle de puissance et n 'auront plus de souci que de participer, à leur rang et pour leur compte, à cette exaltante ascension''.

1 La sesiunea ştiinţifică dedicată semicentenarului Muzeului din Turda, în toamna 1993.

2 Lui, ca şi încă vreo câtorva iluştri confraţi, li s-ar fi potrivit replica unui personaj al lui Richard Sheridan: „Sunt îngăduinţa personificată, când nu sunt contrazis!"

NAŢIUNEA - ÎNTRE DECLIN ŞI RESURECŢIE
NAŢIUNEA - DIMENSIUNE A LUMII MODERNE

Existenţa naţiunii în evul mediu este o problemă deschisă. Elemente anticipative ale sale au apărut, izolate, încă de atunci. Pe acestea, unii istorici le consideră coincidenţe neglijabile şi întâmplătoare, alţii - mai numeroşi în deceniile din urmă - cred într-o continuitate de la aceste semne îndepărtate până la naţiunea modernă.

Încercăm a relua problema, în varianta restrânsă a dezvoltării naţiunii moderne în istoria poporului
român.

Stadiul de evoluţie numit „al naţiunii" rezultă din constituirea într-un sistem de interdependenţe a unui complex de factori.

Factori *economici,* însemnând o treaptă mai avansată a economiei de schimb. Factori *sociali,* constând în simplificarea structurilor sociale şi o delimitare a lor mai limpede, conturându-se ascensiunea unui grup social ce raliază în jurul său elemente cu un orizont intelectual-politic mai avansat. Factori *politico-juridici,* marcaţi prin afirmarea egalităţii în drepturi a cetăţenilor şi prin posibilitatea participării lor la viaţa publică, la luarea deciziilor administrative şi de guvernare. În fine, factori *intelectuali,* care apar în legătură cu cei politici, de multe ori premerg acestora şi contribuie la promovarea lor, pentru ca din această combinaţie să rezulte starea colectivă de spirit numită *conştiinţă naţională.*

Spre deosebire de simpla conştiinţă a identităţii etnice şi de limbă, ea înseamnă stadiul în care o colectivitate îşi elaborează şi susţine un ideal politic, având drept puncte principale revendicarea egalităţii în drepturi cu alte grupuri, sau/şi constituirea ei într-un stat propriu, în care să devină din minoritară, - majoritară din punct de vedere politic.

În timp ce conştiinţa identităţii de neam e mai mult o autoconstatare, este pasivă, cea naţională este activă, militantă, autoare de programe de schimbare a condiţiei sociale şi politice de până atunci a grupului etnic respectiv. Ea este semnalul că un popor a intrat în stadiul de dezvoltare care se va numi „naţiunea modernă".

Până la integrarea lor în acest sistem politic şi mintal, factorii economici şi sociali constituie numai premise ale dezvoltării şi desăvârşirii naţiunii moderne. Fiecare din ei poate figura, într-un moment al istoriei, într-o formă clar conturată sau, dimpotrivă, poate lipsi. Spre deosebire de ei, conştiinţa naţională este o componentă indispensabilă a naţiunii. Ea dispune de o relativă *autonomie* faţă de dezvoltarea economică, socială şi politică a unui popor, dar nu se poate dispensa de un anumit grad de dezvoltare culturală, de instrucţiune, cel puţin la nivelul elitei sociale a grupului.

E de reţinut, de asemenea, că dezvoltarea naţiunii moderne are loc în forme particulare şi în condiţii diferite, de la popor la popor. Un element totuşi comun al procesului,

pe lângă conştiinţa identităţii de neam, care- i constituie baza, este maturizarea unei stări de nemulţumire, de criză, din partea unui grup social. Motivele de nemulţumire provin, evident, din condiţiile economico-sociale şi politice ale grupului respectiv.

În cazurile în care aceste motive acţionează în interiorul unei comunităţi omogene din punct de vedere etnic, ele au ca efect declanşarea de felurite forme de protest, de revolte sociale, care îndreaptă mentalitatea comunităţii către începutul a ceea ce s-a numit - până la saturaţie - „conştiinţă de clasă". Când însă ele se produc în interiorul unei societăţi divizate din punct de vedere etnic-lingvistic, iar această diviziune are şi o certă conotaţie social-politică, atunci mentalitatea de grup se dirijează către întărirea conştiinţei de neam (cu precădere la grupul contestatar .) şi în doua instanţă către punerea temeliei conştiinţei naţionale, care va deveni principalul element de coeziune internă a grupului respectiv.

În cazul poporului român, procesul s-a petrecut mai devreme în Transilvania decât în Principatele Dunărene. El s-a omogenizat însă în preajma anilor 1820-1830. De altminteri, decalajul menţionat n-a fost semnificativ la scara istorică a „duratei lungi".

La românii din Transilvania s-au acumulat mai multe şi mai grave motive care au determinat perceperea de către ei a unei „stări de criză".

Mai întâi, excluderea lor prin lege din sistemul privilegiilor politice şi confesionale ale ţării. Termenul de „tolerat" care, în viziunea legislatorilor, introducea o distincţie juridică - oarecum normală în societatea medievală, pentru care discriminarea în drepturi era o situaţie curentă - va dobândi, în înţelegerea şi în sensibilitatea românilor, începând cu clasa lor intelectuală, o semnificaţie dureroasă, jignitoare şi provocatoare, ideală pentru a fi folosită, eficient, în cadrul unei mişcări contestatare şi revendicative de drepturi.

Au intervenit apoi, pe parcursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, presiunile pentru atragerea românilor la confesiunile luterană şi calvină. Îndeosebi cea de-a doua tentativă, sprijinită de principii calvini ai ţării, a adus biserica ortodoxă la o tot mai apăsătoare subordonare faţă de autorităţile oficiale - politice şi religioase - ale Transilvaniei. A fost unul din motivele care au înlesnit trecerea românilor ardeleni la catolicismul de rit oriental, în 1698-1700.

La sfârşitul secolului al XVII-lea s-a petrecut mutaţia geopolitică în cadrul căreia Imperiul otoman a fost silit să se retragă pe linia Carpaţilor, a Dunării de mijloc şi a Savei. Europa centrală, inclusiv Transilvania, a fost înglobată în Imperiul habsburgic. Dominaţia austriacă a adus românilor oferta - evident interesată - de a fi scoşi, parţial, de sub statutul politic şi religios de „toleraţi", cu condiţia adoptării catolicismului; ea a mai însemnat sentimentul - pentru români - că încep a fi consideraţi de către autoritatea de stat ca un factor politic de echilibru în Transilvania, deci sentimentul că ei „valorează ceva", pe plan politic. A apărut perspectiva dezvoltării unui sistem de învăţământ în limba proprie, de la nivelul

elementar, din mediul rural, la cel secundar şi teologic, precum şi de a putea accede la studii superioare în instituţiile catolice de la Viena şi Roma. Toate acestea deschideau calea formării unei categorii intelectuale - e drept, restrânse - dar de un nivel de pregătire apreciabil pentru timpul acela, şi mai ales în comparaţie cu epoca anterioară. În fine, se oferea posibilitatea de publicare de către aceşti intelectuali de lucrări teologice, istorice şi filologice, de programe politice, de susţinere a acestora prin memorii şi petiţii în faţa forurilor oficiale, până la cel mai înalt.

Între 1743 - momentul culminant al acţiunii revendicative a episcopului unit Inocenţiu Micu-Klein - şi 1791 - data înaintării către împărat a memoriului cunoscut sub numele de „Supplex Libellus Valachorum" - procesul formării naţiunii române moderne s-a cristalizat la nivelul păturii sale intelectuale, compusă din preoţimea unită, în parte şi ortodoxă, din învăţători şi câţiva funcţionari publici. La acest nivel social superior, naţiunea română îşi formulase argumentele teoretice ale existenţei sale: vechimea, originea latină, valoarea contribuţiei la susţinerea statului.

În ce proporţie conştiinţa naţională, evidenţiată de conţinutul memoriului de la 1791 şi de solidaritatea supraconfesională a semnatarilor săi pătrunsese, până la finele secolului al XVIII-lea, în straturile largi ale poporului, este greu de spus. Conştiinţa naţională este doar în mică măsură un fenomen spontan: ea se învaţă, este un proces de contagiune mentală, de sus în jos, transmisă prin şcoală, prin predica de pe amvon, prin comunicare orală, prin publicaţii. Aceste canale convergente realizează într-o formulă nouă, cu argumente teoretice, conştientizarea situaţiei de inferioritate, de nemulţumire, şi a aspiraţiei către o schimbare a condiţiei sale din partea unei comunităţi etnice şi religioase. Ni se pare verosimil că acesastă formulă nouă mai era încă, la 1791, doar opera unei elite intelectuale şi se propagase numai în rândurile ei.

Atât în acest stadiu, cât şi într-un al doilea, care apreciem că s-a încheiat o dată cu revoluţia de la 1848, formarea naţiunii române moderne n-a fost decât în mică măsură impulsionată de fapte şi procese economice. Între 1700-1848 românii din Transilvania n-au cunoscut o deosebită ridicare economică, şi doar o pătrundere neglijabilă în sfera producţiei, a comerţului sau a creditului. Condiţia socială a celor ce alcătuiau marea lor majoritate - ţăranii - s-a modificat în acest interval de timp puţin sau deloc. Nici dezvoltarea economică a Transilvaniei în general, încurajată sau organizată de austrieci, n-a antrenat populaţia românească la o activitate economică mai intensă şi mai prosperă. Punerea în valoare a zonelor miniere şi metalurgice din Banat şi Maramureş, intensificarea exploatării celei din Munţii Apuseni nu şi-a făcut simţită influenţa printre români decât la nivelul forţei de muncă. O „clasă de mijloc" a continuat a face progrese lente numai pe baze şi din raţiuni de ordin

spiritual. A sporit numărul şi calitatea preoţilor, învăţătorilor, funcţionarilor, au apărut cei dintâi oameni de ştiinţă şi creatori literari.

În Transilvania, naţiunea română modernă a fost produsul unei speranţe şi al unei aspiraţii spre egalitate politică, în cadrul regimului de stări. Acestea au fost susţinute cu argumente istorice, filologice şi etice. Pentru ultimele, menţionăm pe cel împrumutat din aşa-numita „justiţie distributivă" - teză aristotelică enunţată în „Etica nicomahică": „Qui sustinet onus, sentiat et commodus"[1] - căreia s-a încercat a i se da o interpretare modernă, în spirit politic democratic. Aceste argumente constituie un caz exemplar pentru rolul primordial al factorului cultural-spiritual în dezvoltarea unui popor pe o treaptă superioară a existenţei.

A doua etapă a dezvoltării naţiunii române moderne se poate delimita prin anii 1791-1848. În acest timp procesul s-a desfăşurat în ritm rapid şi în Principatele Române. Aici - pe lângă premisele de ordin intelectual: ideile revoluţiei franceze şi cultura franceză, romantismul, dorinţa de independenţă - şi-a mai spus cuvântul şi atragerea celor două ţări în circuitul european de schimb, în urma înlăturării monopolului comercial otoman, prin pacea de la Adrianopol (1829).

Principala forţă motrice a procesului s-a aflat şi acum în mediul intelectual: el a devenit între timp mai numeros, cu o pregătire mai modernă, mai diversificată, mai bine orientată în problemele politicii interne şi internaţionale. Clericilor şi învăţătorilor se adaugă în această în această perioadă profesorii, avocaţii şi alţi liber- profesionişti, literaţii, care iniţiază jurnalistica politică şi culturală, precum şi asociaţii teatrale şi muzicale. Rolul deţinut de Viena şi Roma în instruirea superioară a tinerilor din Ardeal îl asumă pentru Principate Parisul şi strălucita sa generaţie literară şi istoriografică de după 1820. Se înfiripă o ideologie liberală de filiaţie franceză în Principate, germană (W. von Humboldt, Rotteck) în Transilvania. Între românii din cele trei ţări se stabilesc raporturi tot mai intense.

În Transilvania, agitaţia stârnită de problema desfiinţării iobăgiei, în ajunul lui 1848, a determinat cuprinderea în perimetrul conştiinţei politice a unei părţi însemnate a ţărănimii. Puternicul colorit naţional al programelor revoluţionare lansate atât de conducătorii politici maghiari cât şi de cei români a făcut să fuzioneze conştiinţa politico-socială a păturilor populare cu conştiinţa naţională. A fost şi un reflex al intrării Europei centrale, estice şi sud-estice în „era naţionalităţilor", totodată a naţionalismelor, ceea ce înseamnă că formarea oricărei naţiuni din acest spaţiu trebuie privită din dublă perspectivă: internă şi externă (europeană), descifrându-i relaţiile paralele, doveditoare ale fluxului unui curent general, al unei tendinţe istorice obiective.

La 1848 naţiunea română, precum şi altele din acelaşi spaţiu, pot fi socotite ca deplin formate, luând drept criteriu al acestei afirmaţii faptul că fenomenul de conştiinţă naţională

devenise o „idee-forţă" şi se manifesta ca atare, influenţând mentalitatea şi comportamentul unei majorităţi populare şi nu numai ale unei elite.

După 1848 naţiunea, devenită un fapt normal, şi-a îmbogăţit doar conţinutul, prin crearea unei „clase de mijloc" româneşti, cu baze în profesiunile libere, în capitalul bancar, comercial-industrial şi agrar, în ţărănimea proprietară, înstărită. În interiorul păturii conducătoare, clerul cedează locul elementelor laice. Programul ei politic îşi deplasează accentul pe revendicări democratice şi pe idealul unităţii naţionale. Creaţia literară anticipează, pe plan cultural, acest ideal politic afirmat cu tot mai multă îndrăzneală.

Un ideal politic ce s-a înfăptuit cu greu şi care întreţine până astăzi, în mentalitatea colectivă, o acută sensibilitate naţională, axată pe ideea integrităţii şi unităţii statului şi a naţiunii.

Una din problemele principale care stau în faţa naţiunii române şi a tuturor naţiunilor din această parte a continentului, în viitorul mai apropiat şi mai îndepărtat, este tocmai depăşirea acestei sensibilităţi, uneori excesive, şi instaurarea unui climat de încredere reciprocă, singura formulă deplin compatibilă cu acea Europă integrată, unită, pe care toate naţiunile bătrânului continent doresc să o vadă realizată.

Trebuie să ne obişnuim a scrie o istorie cu faţa
spre viitor : Cel ce susţine o sarcină, să se
bucure şi de avantajul ei.

REVENIRI ASUPRA CONCEPTELOR DE NA ŢIUNE, NA ŢIONALITA TE ŞI MINORITATE NA ŢIONALĂ

Conceptele numite mai sus aparţin domeniului politicii - etajului său teoretic, precum şi celui al practicii

- iar în al doilea şi în al treilea rând istoriei şi sociologiei. Pentru a le defini conţinutul se apelează şi la alte ştiinţe

- lingvistica, economia - astfel că o cercetare completă asupră-le este necesarmente pluridisciplinară.

Nu în aceasta însă, ci în impactul politicii asupra lor, rezidă principala dificultate în calea cercetării. Politica este adesea secondată, dacă nu chiar precedată, de mentalitatea unor colectivităţi sau indivizi, de tendinţe de a introduce, fie brutal, fie insidios, distorsionări de intenţii şi de sensuri în desfăşurarea investigaţiilor.

Pe de altă parte - oarecum în replică - interesul istoriei şi al sociologiei pentru aceste concepte este, în ultimă instanţă, mobilizat de dorinţa de a înlesni soluţionarea unor probleme de natură politică.

Termenul „naţiune" a avut în limba latină înţelesul iniţial de „neam". Etimologia sa *(natio* = naştere) conduce spre ideea de „comunitate a celor născuţi din acelaşi sânge" (Cam astfel la Isidor din Sevilla, în sec. VII, în ale sale *Originum seu Etymologiarum Libri XX,* sau la Beda Venerabilis, sec. VIII, *Anglorum Ecclesiastica Historia).* De la accepţiunea de comunitate prin înrudire, termenul a evoluat, semantic, spre acela de comunitate legată de un teritoriu, ai cărei membri - cei născuţi în cadrul acestuia - erau priviţi distinct de cei veniţi din altă parte. În această etapă sensul se apropie de al cuvântului „patria" = ţara părinţilor.

O semnificaţie mai circumscrisă a început a avea termenul „naţiune" în evul mediu, când, în limbajul politic al multor state a ajuns a designa partea cetăţenilor care beneficia de drepturi politice. Deoarece constituiau apanajul doar al unei fracţiuni a societăţii, aceste drepturi erau, în fapt, ceea ce se cheamă „privilegii".

Pe fondul acestei realităţi preexistente, revoluţia franceză, în urmărirea extinderii drepturilor politice asupra *tuturor* cetăţenilor, a trebuit să extindă şi aplicarea termenului de naţiune de la o elită privilegiată la totalitatea cetăţenilor.

Din această împrejurare a istoriei a rezultat şi definirea naţiunii, mai ales în secolul al XVIII-lea, prin elemente de ordin raţional-volitiv şi constituţional-juridic. Mai ilustrativă este cea dată de abatele Sieyes în celebra sa broşură „Qu'est-ce que le Tiers Etat?": ''Naţiunea este un corp de asociaţi, trăind sub o lege comună şi reprezentaţi de acelaşi legislativ".

Dar această definiţie n-a mai fost unanim acceptată în secolul următor, al XIX-lea. Deja Edmund Burke, ideologul şi omul politic whig, a contestat caracterul de asociaţie contractuală, pe termen, a naţiunii vieţuind în cadrul statal. „Ar fi o mare greşeală - spunea el - a considera statul ca pe o asociaţie comercială, pe care o susţii câtă vreme eşti dispus, şi o abandonezi când nu-i mai afli avantaje".[1]

Numele lui Burke, adversar declarat al revoluţiei franceze, sugerează că unul din motivele respingerii definiţiilor de tip raţional şi constituţional-juridic ale naţiunii a fost repudierea ideilor revoluţiei franceze în general. Repudiere amplificată în perioada Restauraţiei (1815-1830), coincidentă pe plan cultural cu afirmarea Romantismului. În deceniile dintre căderea lui Napoleon şi revoluţiile din 1848, multe popoare europene care nu întruneau nici una din notele definiţiei lui Sieyes s-au impus pe scena europeană cu revendicări de drepturi şi de statute egale cu ale naţiunilor constituite deja în state proprii.

Devenise evident că naţiunea nu este legată doar de o structură politico-legislativă şi că, în consecinţă, definiţia ei trebuia revizuită, cel puţin pentru un anume tip, nou apărut, de asemenea comunităţi. De-acum era clară dichotomia: naţiuni statale şi naţiuni culturale. A doua categorie etala atributele de coeziune şi omogenitate ale marelui grup social ce era de-acum în mod curent numit naţiune, cu o excepţie: nu avea propria-i organizare de stat, însă aspira la înfăptuirea ei.

„Naţiunea culturală" - cum o vor numi mai târziu germanii Neumann, Kirchhoff şi Meinecke[2] - va fi definită drept o comunitate umană caracterizată nu numai printr-o solidaritate pe orizontală, ci şi pe verticala timpului, prin sentimentul continuităţii de idealuri între generaţii, bazat pe recunoaşterea şi exaltarea trecutului lor comun, a istoriei, fapt care postula şi ideea originii comune.

Istoricitatea, ca dimensiune tipică a anumitor naţiuni, în planul conştiinţei colective, reprezintă, în fond, acceptarea esenţei biologice a existenţei lor. Considerată în dezvoltarea de la o origine, naţiunea este asemenea unui organism, care se naşte, creşte, are nevoi vitale, membrii ei sunt integraţi într-însa aşa cum sunt integrate anatomic şi funcţional membrele, într-un organism viu.[3]

La începutul secolului al XIX-lea, subînţelegerea substratului biologic al naţiunii a fost corectată prin constatarea pertinentă că aceste organisme - naţiunile - fiind creatoare de cultură, posedă şi o facultate creatoare de ordin intelectual şi afectiv - aşa-numitul „Volksgeist" - spiritul, sau geniul popular, atribuit popoarelor în opera lui Herder. Concepţiile constituţional-juridică şi istorist-organicistă s-au apropiat între ele, în considerarea naţiunii din unghiul solidarităţii ei spirituale - al „conştiinţei naţionale". Geneza acesteia a fost explicată prin factori economici, politici, prin particularităţi ale dezvoltării istorice, prin calităţi tainice ale rasei sau neamului, prin progresele instrucţiunii etc. Indiferent însă de

multitudinea factorilor ce au contribuit la formarea ei, conştiinţa naţională se manifestă ca un fapt de mentalitate, de psihologie colectivă. Disputele şi concepţiile cu privire la naţiune au tentat psihologia să intervină în dezbatere. Un exemplu de definiţie psihologizantă a naţiunii a oferit John Stuart Mill: „un grup uman legat printr-o solidaritate reciprocă atât de puternică, încât loialitatea faţă de grup e pusă mai presus decât orice alte loialităţi particulare şi contradictorii".[4] Mai aproape de noi, sociologul american W.B. Pillsbury va numi naţiunea „o comunitate comportamentală"[5], iar germanul Heinz Ziegler, mai recent, şi reluând cumva ideea lui J.S. Mill, va observa că „în stări conflictuale, năzuinţa spre libertate individuală sau postulatul democratic al egalităţii în drepturi se dovedeşte mai slab decât forţa constrângătoare a factorului naţional".[6]

O adâncire a problematicii se va contura de-acum în jurul întrebărilor: de ce natură şi de ce esenţă este această solidaritate, cum a apărut ea şi care îi este vechimea, printre celelalte manifestări de grup social?

Concepţia politico-juridică, de tipul Sieyes, ducea la concluzia că naţiunile n-au putut să apară decât în epoca modernă, când s-a afirmat, cu privire la stat, ideea contractualistă, iar cu privire la popor - cea a dreptului său de reprezentare în organismele de decizie ale statului.

Concepţia care considera naţiunea drept entitate organică şi cultural-spirituală permitea în schimb explorarea îndepărtată în istorie a momentului apariţiei naţiunii, sau cel puţin a unora din componentele ei.

Un larg câmp de cercetare s-a deschis astfel istoricilor, lingviştilor şi etnologilor, porniţi la interogarea izvoarelor celor mai diverse. S-a făcut observaţia că, în câteva cazuri, religia a putut fi aceea care să asume un rol de catalizator politic. Vechii evrei, prin credinţa în legământul încheiat cu ei de Jahve, prin care deveneau „poporul ales", se autodelimitau de alte etnii, cu o vigoare spirituală colectivă ce sugerează o conştiinţă comună puternică; bine înţeles, ar fi prematură calificarea ei drept „naţională". S-a subliniat, cu toate acestea, că asemenea conştiinţă a unei identităţi cu totul aparte în peisajul etno-cultural universal - născută şi dezvoltată pe baza religiei - a conferit poporului evreu una din cele mai formidabile capacităţi de rezistenţă, de autoconservare, din
/ v 7
câte cunoaşte istoria.

Cât priveşte sentimentul de solidaritate care, în epoca modernă, caracterizează colectivitatea numită naţiune, acesta a îndeplinit şi îndeplineşte două funcţii fundamentale: una *de integrare,* procurând grupului coeziunea spirituală graţie căreia rezistă rivalităţilor interne de interese şi presiunilor ostile externe, şi una zisă *disciplinară,* care *sacralizează* puterea şi-i transformă, pe această cale, forţa în autoritate, realitatea ei genuină în legitimitate. Elemente ale acestor funcţii se identifică în relaţia religios-politic din istoria

biblică a poporului evreu. La romani, cultul împăratului a avut de asemenea un rol politic integrator şi disciplinar, în sensurile de mai sus. Iar pentru evul mediu, ne putem întreba dacă accentul pus de creştinism pe sentimentul de fraternitate între membrii comunităţii, vehiculând un limbaj conceptual şi simbolic comun şi propovăduind credinţa într-un ideal comun, nu a pregătit cumva disponibilitatea psihicului colectiv pentru viitorul tip de solidaritate naţională. S-a făcut, în orice caz, remarca relaţiei dintre spaţiul formării primelor naţiuni moderne şi cel de influenţă al bisericii romane şi al dreptului roman.

Psihologia a investigat problema până mult dincolo de tărâmul frecventat de istorici. Ea a ajuns astfel să releve că primele manifestări ale sentimentului de opoziţie între mai multe comunităţi şi-ar avea sursa în instinctul de autoapărare al omului primitiv, determinând suspiciune şi ostilitate faţă de tot ce apărea nou, neobişnuit, cu alte cuvinte „străin". Pe această bază primară a apărut sindromul social „noi", opuşi faţă de „alţii"[8]. El s-a consolidat prin acumularea unei serii de factori augmentativi ai gradului său de determinare: posibilitatea de comunicare sau de noncomunicare printr-un anume limbaj între „noi" şi „alţii", practicile magice asemănătoare sau deosebitoare, moduri instinctuale de organizare a vieţii în comun - constituirea familiei, a legăturilor de înrudire. Treptat, colectivităţile umane au ajuns să fie structurate de factori mai complecşi decât cei biologici, cum erau procurarea hranei şi perpetuarea speciei. Locul acestora îl iau factori de conştiinţă, de interese economice de grup, de împărtăşire a unei credinţe comune ş.a.m.d. Prevalenţa elementelor de solidaritate de ordin economic, politic şi spiritual va conduce, în epoca modernă, la stadiul superior de coerenţă socială, denumit naţiune. Cu privire la această evoluţie, marele istoric german Friedrich Meinecke spunea că naţiunea a traversat trei etape: de existenţă vegetativă, impersonală, de conştiinţă culturală şi de creare de stat.[9]

Conştiinţa naţională - trăsătură determinantă a maturizării şi definirii naţiunii - este, de fapt, foarte aproape de conştiinţa culturală de care vorbeşte Meinecke. Ceea ce mai înseamnă că ea este o trăire de nivel elitar, căreia, spre a se dezvolta, îi este necesar, în stratul social privilegiat în care de regulă se dezvoltă, un anumit grad de cultură, iar din partea celorlalte straturi sociale o capacitate de mimetism spiritual-cultural faţă de elita creatoare intelectual.

O formă foarte veche de gândire politică elitară este ilustrată de miturile care atribuie unei comunităţi o origine din zei, din eroi fabuloşi sau din alte fiinţe supranaturale. Prin intermediul miturilor, originile formelor de organizare socială şi ale reprezentărilor mentale legate de acestea pot fi presupuse a descinde din arhetipurile inconştientului colectiv, de care vorbea Carl Gustav Jung.

Remanenţa întemeierii pe un mit a originilor comunităţii - model care exprima identitatea şi unicitatea inconfundabilă a acesteia - se regăseşte în interesul tuturor naţiunilor

moderne pentru originile lor, studiate prin metodele ştiinţifice ale arheologiei, istoriei şi lingvisticii. Din stratul magmatic al mentalului colectiv, sindromului „noi" se adaugă mitul „de unde?", caracteristic - în stadiul utilajului său argumentativ modern - spiritului naţional. O componentă mentală şi mai specifică acestuia este însă mitul „încotro?"[10]

El se exprimă în făurirea de către conştiinţa naţională a imaginii unei misiuni a naţiunii, ce poate să fluctueze, în raport de împrejurările istorice. Când francezii au spus: „pace colibelor, război palatelor!", ei au formulat un asemenea mit. În evul mediu „apărarea creştinătăţii" a fost un altul, revendicat de numeroase popoare (a se vedea Cruciadele), printre care şi de cel român. E important de subliniat că asemenea mituri au reprezentat, în epocă, un factor puternic, agresiv, al trăirilor colectivităţii. Acestea - şi ele de sorginte elitară şi propagate prin imitaţie, prin modelare organizată a mentalului colectiv - sunt elemente din care decurge, pentru o comunitate, riscul de a se înşela frecvent şi grav asupra ei înseşi. Am îndrăzni să susţinem că până astăzi popoarele trăiesc sub imperiul unor reprezentări eronate, total sau parţial, despre ele însele, deoarece sentimentul de căpetenie care copleşeşte trăirile oricărei societăţi organizate este *orgoliul.* Între „Gesta Dei per Francos", - titlul unei cronici din secolul al XII-lea - şi apelativul „La Grande Nation" din vremea revoluţiei franceze, deosebirea este doar de expresie, dar substratul mental şi afectiv este identic. Mitul „încotro" tentează la exagerarea calităţilor, posibilităţilor şi vocaţiei unui popor. Proiectarea pe orizontul viitorului nefiind, în sine, susceptibilă a se susţine decât prin afirmaţii şi deziderate, i se caută piloni de sprijin în realităţile revolute ale istoriei. Se caută o relaţie necesară între „de unde?" şi „încotro?". Un francez a spus-o admirabil: „À travers une image d'un passé, la vision d'un destin". Iar sociologul şi publicistul italian Scipio Sighele a scris şi el despre „uniunea trecutului cu viitorul, a amintirilor cu speranţele".[11]

În finalul acestor consideraţii parţiale, într-o relaţie indirectă cu ele, înclinăm a da dreptate lui Meinecke: „Nu există formulă care să ofere caracteristicile universal valabile ale naţiunii".[12] Iar ca urmare, dreptate va trebui să-i dăm şi lui Pillsbury: „Singurul mod de a decide dacă un individ aparţine cutărei sau cutărei naţiuni este să-l întrebi."[13]

În contextul politic modern, paralel cu termenul de naţiune se vehiculează şi acela de naţionalitate. În sens comun, el înseamnă apartenenţa la o naţiune. În regulă generală se întreabă: „de ce naţionalitate eşti?", şi nu: „de ce naţiune aparţii?" ...

Important este însă sensul politic al termenului: naţionalitate este numită de obicei o comunitate etnic omogenă, vieţuind în cadrul statului dominat de o naţiune de altă coloratură etnică. Ea este mai redusă numericeşte decât aceasta din urmă şi are un statut social-politic recunoscut în stat, legal sau „de facto", precum şi o conştiinţă a identităţii sale. În absenţa ultimelor două trăsături, nu se poate vorbi - credem - de o naţionalitate, ci doar de o „etnie". Termenul apropiat de „grup etnic" poate fi sinonim cu cel propus, dar şi cu cel de

naţionalitate, întâmplându-se uneori ca adoptarea lui să vrea să semnifice o şi mai accentuată delimitare de naţiunea majoritară, printr-un statut politic bine diferenţiat.[14]

În timp ce procesul formării naţiunilor poate fi considerat, cel puţin într-una din interpretările istorice semnalate, ca având o origine veche şi o evoluţie îndelungată, distincţia dintre naţiune şi naţionalitate datează nu mai mult decât de vreo 200 de ani, depinzând de consolidarea statelor naţionale moderne, de statornicirea frontierelor dintre ele, care n-a putut, din cauza unor întinse zone de interpenetraţie etnică, să creeze state viguros unitare din punct de vedere naţional. S-a ivit, ca atare, problema spinoasă a relaţiilor dintre naţiunea-stat şi naţionalităţi, sau, dacă am vrea să acceptăm similitudinea acestora cu conceptul introdus de Kirchhoff şi Meinecke - cu „naţiunile culturale", coabitante cu naţiunea-stat, în cadrul politic dominat de aceasta.

Asupra acestor relaţii e necesară zăbava cu un cât mai onest efort de obiectivitate, deoarece cu deosebire în domeniul lor se resimte impactul intereselor şi sensibilităţilor politice care acţionează spre instaurarea unui climat de noncomprehensiune, de suspiciune şi chiar de ostilitate între comunităţi contigue.

Substratul intereselor concurente se reflectă pe planuri variate. De pildă, pe acela al prejudecăţilor şi stereotipurilor mentale, care se substituie realităţilor şi creează o deformată, tenace şi nocivă „imagine a celuilalt". Rolul stereotipurilor - imagini nefondat generalizate de către un grup social la adresa altuia - a fost remarcat printre alţii, cu aplicare la relaţiile politice, de către celebrul jurnalist şi comentator politic american Walter Lippmann, acum vreo 70 de ani.[15]

Stereotipurile mentale încurajează în gândirea unui grup social sau/şi politic instaurarea concepţiei *etnocentriste,* numite astfel - cum se ştie - de sociologul american William Graham Sumner, în 1906. Ea semnifică aprecierea grupului propriu drept centru de referinţă în raport cu care sunt evaluate toate celelalte grupuri, după standardele propriei uzanţe, mentalităţi, culturi.

Evaluarea după asemenea criterii nu este totdeauna depreciativă; stereotipurile care conturează imaginea altui grup social-naţional pot fi şi admirative.[16] Mai frecvent şi de ţinut sub observaţie, din cauza nocivităţii sale, este primul caz. În alternativa sa, viziunea etnocentristă devine componentă importantă a naţionalismului şi a şovinismului, deşi ea este limpede decelabilă încă, sau mai ales, în gândirea primitivă. O socioloagă americană reproduce această credinţă tribală: „Dumnezeu[17] nu i-a creat pe toţi oamenii din acelaşi lut, ei n-au ieşit din acelaşi vas cu apă, sau din aceeaşi bortă în pământ. Tribul meu a stat sub grija deosebită a lui Dumnezeu. El l-a aşezat în mijlocul lumii şi a prezis că de va fi vreodată alungat de acolo, lumea va pieri. Numai tribului meu i-a încredinţat trebnicele care apără lumea."[18]

Membrii unui asemenea trib - ne comunică aceeaşi sursă - au cuvântul „oameni" pentru a se denumi numai pe ei înşişi. Pentru membrii altor triburi folosesc un cuvânt cu altă semnificaţie, ceea ce ar demonstra - se afirmă - că pentru ei, în afara grupului propriu, n-ar mai exista fiinţe cu atribute deplin umane.[19]

Incursiunile anterioare în domenii aparent îndepărtate de ale existenţei şi dezvoltării naţiunilor şi naţionalităţilor sunt menite să sensibilizeze importanta cotă de determinare social-psihologică obiectivă a caracterelor şi a manifestărilor acestor categorii sociale. Să reliefeze faptul că ele nu sunt exclusiv produse ale politicului, ale ciocnirilor de interese şi de idei din sfera acestuia. Politicul se foloseşte de prezenţa sau de latenţa lor în structurile mentale colective, pentru a le dirija într-o direcţie convenabilă. E necesară, prin urmare, disponibilitatea pentru cercetarea întregii acestei problematici cu multă detaşare şi nu cu permanentă crispare, suspiciune, preocupare de a extrapola procese naturale în procese de intenţii.

Încercarea de definire a naţionalităţii conţinea, printre altele, constatarea - sau, să spunem mai cu prudenţă, supoziţia - că raporturile acesteia cu naţiunea dominantă în stat sunt reglementate, se află oarecum în echilibru, ceea ce nu vrea să însemne că ele nu pot derapa înspre o stare tensionată, amorsată de nemulţumirea naţionalităţii împotriva unor măsuri oficiale atingătoare de interesele sau şi numai de sensibilitatea ei.

Din momentul instaurării unei asemenea situaţii, naţionalitatea respectivă mai poate fi considerată şi ca o *minoritate,* deoarece - fapt scăpat frecvent din vedere - minoritatea, în pofida numelui, nu este un concept cantitativ, ci unul calitativ. Minoritate este orice grup social (într-o parte din cazuri de colorit naţional) ai cărui membri resimt din partea grupului politiceşte dominant felurite inconveniente: prejudicii, discriminare, segregare, persecuţie şi altele, sub multe nume şi firme. Termenul minoritate defineşte aşa dar o stare de fapt, sau un statut de inferioritate - reală sau subiectiv denunţată[20] - iar nu o categorie statistică. Din acest ultim punct de vedere o minoritate poate fi net majoritară, aşa cum până nu demult a fost populaţia de culoare din Republica Sud- Africană.

În funcţie de raporturile, prin definiţie tensionate, dintre majoritate şi minoritate, se disting câteva tipuri comportamentale ale celei din urmă. Intensitatea lor de reacţie depinde de gradul de cultură şi de conştiinţă al minorităţii, de tradiţia sa istorică, de factori interni şi externi, care pot influenţa grupul minoritar, de interesele de tot felul ale membrilor săi.

Cel mai frecvent tip comportamental al unei minorităţi este cel *de agresiune.* El este condus fie de scopul dobândirii autodeterminării politice, caz în care minoritatea respectivă este *secesionistă,* fie de acela al inversării echilibrului politic existent în stat, minoritatea tinzând a deveni *ea* grup dominant, asupra aceluia care o dominase anterior. Unii numesc

militant comportamentul care vizează acest ultim obiectiv, dar numele său mai potrivit ar fi poate acela de *hegemonist.*

Bunul simţ indică faptul că metoda cea mai naturală de aplanare a tensiunilor dintre naţiunea dominantă şi minorităţile din cadrul statului ei este o politică îndreptată spre satisfacerea revendicărilor legitime ale minorităţilor, până la limita admisă de drepturile la fel de legitime ale celorlalţi cetăţeni ai statului.

0 altă metodă e indicată de aşa-numitele „ideologii de depăşire" a raportului naţiune-minoritate. Ele declară „depăşită" problematica agitată până acum prin existenţa concurentă a naţiunilor, naţionalităţilor şi minorităţilor naţionale şi propun, în locul organizării politice bazate pe state naţionale, formule noi, de federalizare internă şi internaţională, dintre care se oferă insistent modelul Europei comunitare.[21]

Pentru succesul oricăreia din căile de mai sus, rămâne valabilă necesitatea de a înţelege determinarea şi mecanismul obiectiv al conflictelor pe care le stârneşte problematica naţională, de a le preîntâmpina şi combate într-un cadru consecvent democratic şi umanitar.

1 După Kurt Stavenhagen, *Das Wesen der Nation,* Berlin, 1934, p. 20.

2 Fr. J. Neumann, *Volk und Nation,* 1888; A. Kirchhoff, *Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität,* 1905; Fr. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat,* München und Berlin, 1924, p. 3.

3 Biologismul acesta subiacent a fost exacerbat de teoriile rasiste, iar în zilele noastre reprezentanţi ai „noii drepte" cred a le putea acredita din nou, căutându-le suport în cercetările genetice. Cf. C. Gh. Marinescu,
Naţiunea şi conştiinţa naţională în lumea contemporană, /Iaşi, 1986/, p. 10 şi urm.

4 Cf. *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* vol. 11, /1968/, sub voce „Nation".

5 The Psychology of Nationality and Internationalism, New York, 1919.

6 *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie,* Tübingen, 1931, p. 134.

7 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism,* II.5.

8 Gaston Roffenstein, *Zur Soziologie des Nationalismus,* în *Nation und Nationalität,* Karlsruhe, 1927, p.
160-167.

9 Meinecke, *Op. cit.,* p. 9.

10 Robert Michels, *Der Patriotismus. Prolegomena zu seiner soziologischen Analyse,* München und Berlin, 1929, p. 1, 12.

11 După Roffenstein, *Op. cit.,* p. 182.

12 Meinecke, *Op. cit.,* p. 1.

13 Pillsbury, *Op. cit.*

14 De exemplu, între 1940-1944 germanii din România au preferat să se numească „Grupul Etnic German".

15 În lucrarea *Public Opinion,* New York, 1922.

16Cum este cazul faţă de americani şi, mai recent, faţă de japonezi, datorită remarcabilelor lor performanţe economice.

17 Autoarea introduce acest cuvânt cunoscut şi sugestiv, în locul numelui folosit de membrii tribului respectiv.

18 Ruth Benedict, *Race, Science andPolitics,* New York, 1940, p. 156.

19 E probabil că autoarea americană exagerează. Este imposibil ca oamenii primitivi să nu fi sesizat identitatea şi uniformitatea indivizilor din specia umană, indiferent de apartenenţa lor tribală. Până şi animalele îşi recunosc semenii din propria specie. Folosirea cuvântului care însemna „oameni" numai la adresa membrilor tribului propriu nu putea avea decât sensul indicării unor relaţii preferenţiale între aceştia, şi nu de afirmare a segregării lor organice de restul speciei.

20 Aşa-numita teoremă a lui Thomas spune că oamenii reacţionează atât faţă de fapte, cât şi faţă de reprezentările lor despre ele, caz în care acestea sunt la fel de reale ca şi faptele.

21 Aceste aspecte ale problematicii minorităţilor la James W. Vander Zanden, *American Minority Relations,* ed. a III-a, New York, /1972/, pp. 10, 305-307., indicând la rându-i ca sursă lucrarea lui Louis Wirth, *The Problem of Minority Groups,* New York, 1945.

CU PRIVIRE LA PROBLEMA NA ŢIONALITĂŢILOR ÎN TRANSILVANIA, ÎN ERA NEOABSOLUTISMULUI

Învingătoare sau învinse, revoluţiile au determinat întotdeauna schimbări în structurile social-politice şi mentale. Acestea sunt profunde în primul caz, moderate în al doilea, dar suficiente pentru a putea stabili că forţele conservatoare nu numai că nu reuşesc, dar nici măcar nu mai doresc să revină la situaţia de dinainte de revoluţie.

În Franţa, regimul aşteptat de aristocraţia emigrantă n-a fost nici pe departe cel de dinainte de 1789. Chiar reprezentanţi de seamă ai „Restauraţiei" au criticat „Vechiul Regim" şi au schiţat noi doctrine şi programe, destinate a evita repetarea vechilor greşeli.

Ultraregaliştii Restauraţiei au criticat până şi absolutismul regal, în forma luată de acesta după Ludovic al XIV-lea, pentru că el desfiinţase echilibrul de până atunci dintre monarhie şi clasele privilegiate.

La polul opus, un Rivarol voia o monarhie care să reprezinte întregul corp social, deci o monarhie „populară" şi nu una a elitelor.

Joseph de Maistre şi Louis de Bonald erau pentru reforma vechiului sistem, pe o bază religioasă şi morală. Aproape nimeni nu mai credea că se poate aduce istoria îndărăt, la începutul anului 1789. Majoritatea era de acord cu necesitatea unor forme de guvernare realiste şi raţionale, care să conducă spre mai multă răspundere a monarhiei faţă cu problemele publice, de orice natură.

Aceeaşi atmosferă domina în Austria între 1849-1860. Neoabsolutismul a fost, în ciuda aparenţelor, un regim care se deosebea în multe privinţe de cel de dinainte de martie 1848. Aceasta din iniţiativa politică a înşişi autorilor săi, care căutau să corecteze greşelile ce duseseră la revoluţie.

Nu este uşor a determina conţinutul neoabsolutismului austriac. În comparaţie cu cel francez, a fost mai puţin doctrinar, mai pragmatic şi nu arareori a oscilat între mai multe direcţii.

Cei care şi-au asumat în Austria răspunderea reorganizării au avut mai puţin timp de cugetare, în comparaţie cu sfertul de secol care le stătuse la dispoziţie autorilor Restauraţiei în Franţa. Neoabsolutismul a debutat ca o acţiune de urgenţă. Probabil de aceea aflăm în prim-planul său nu pe teoreticienii reformelor (aşa de numeroşi în monarhie în secolul al XVIII-lea), ci pe pragmaticii cu experienţă politică şi militară, care se aleseseră încă din „Vormärz" şi mai ales în timpul revoluţiei.

Nu este uşor a identifica sursele de inspiraţie pentru mulţimea măsurilor de reorganizare. Pe un anumit plan, la suprafaţa căruia par a fi continuate metodele lui Metternich, se recunoaşte reanimarea spiritului terezian şi iozefin, preluarea limitată a unor idei liberale, încercarea de a găsi noi soluţii concrete la revendicările naţionalităţilor, iniţiindu-se în acest scop consultări cu reprezentanţii lor.

Mulţi din cei implicaţi în evenimente erau înclinaţi să evalueze neoabsolutismul după numărul şi asprimea măsurilor represive împotriva participanţilor la revoluţie. Era, fără îndoială, o atitudine regretabilă şi condamnabilă, deşi trebuie recunoscut că nu s-a văzut încă nici o revoluţie sau contrarevoluţie care să se remarce prin blândeţe faţă de adversar.

Ca întotdeauna însă, actele represive- întrucât constituie măsuri excepţionale - trebuie disociate de sistemul a cărui bază se încerca a fi consolidată după 1849 în terenul adânc răscolit de revoluţie. Este la fel de evident că şi manifestul din 2 decembrie 1848, adresat supuşilor săi, la urcarea pe tron, de Franz Josef, nu era decât o exagerare tactică în sens contrar. Tânărul împărat declara:

„Recunoscând din proprie convingere nevoia şi înalta valoare a instituţiilor libere şi moderne, păşim cu încredere pe calea care trebuie să ducă la o însănătoşire a întregii monarhii."

Printre punctele de reper de pe această cale erau menţionate: „ ... egalitatea în drepturi a tuturor popoarelor [Austriei], egalitatea în faţa legii şi participarea reprezentanţilor poporului la legiferare."[1]

Deşi era departe de a voi să împlinească aceste promisiuni în spiritul lor modern, neoabsolutismul - contrar unor opinii pătimaşe ale adversarilor săi de atunci şi de mai târziu - a fost un regim superior absolutismului de dinainte de revoluţie.

Ultimul fusese static. Neoabsolutismul, dimpotrivă, avea mobilitatea unui sistem în căutare de noi soluţii de guvernare. Chiar şi după suspendarea constituţiei din martie 1849 - un act nu prea bine gândit - guvernul a căutat în continuare un echilibru între centralism şi autonomie provincială, între unitate statală şi năzuinţele naţionalităţilor după mai multă libertate.

Acest echilibru, practicat de altminteri inconsecvent, era un pas înapoi în comparaţie cu formularea lui Franz Stadion: „Comunităţi libere, ca temelie a statului liber."

Au fost introduse, cu toate acestea, numeroase şi cunoscute reforme administrative, ale sistemului fiscal, ale relaţiilor sociale, ale posesiunii pământului, ale învăţământului. S-a procedat la modificări ale împărţirii teritorial-administrative, care - alături de criterii istorice, înclinau spre delimitări etno-lingvistice.

În cadrul structurilor şi al metodelor militar-birocratice pe care se baza guvernarea imperiului, funcţionarii erau aleşi şi instruiţi cu grijă, pentru a se comporta corect faţă de cetăţeni, a le respecta dreptul de exprimare în limba proprie, a asculta şi examina plângerile lor. Acestor practici naţionalităţile au răspuns cu frecvente şi îndrăzneţe cereri şi memorii. E de mirare numărul revendicărilor şi tonul lor energic. Dacă n-ar conţine obişnuitele expresii de respect la adresa dinastiei, nu s-ar putea crede că acestea au fost compuse şi înaintate sub un regim stigmatizat ca autoritar şi opresiv.

În Transilvania, înfrângerea revoluţiei şi instaurarea neoabsolutismului a fost urmată, mai mulţi ani, de o modificare a echilibrului politic între naţionalităţi. Maghiarii au fost puşi în umbră, deşi au continuat plângeri împotriva menţinerii multora din rândurilor lor în slujbe şi împotriva acţiunilor lor duşmănoase, în special contra românilor. Românii şi saşii erau de părere că li se conturau premisele ameliorării şi întăririi poziţiei lor în provincie. Românii au devenit foarte insistenţi în aceste direcţii, întrucât constituţia din martie 1849 restabilea deplina independenţă a Transilvaniei faţă de Ungaria şi declara toate naţionalităţile egale în drepturi,[2] clauză ce na fost abrogată nici prin suspendarea constituţiei respective.

În fapt însă, la numirea sa ca guvernator (în iulie 1849), Ludwig Wohlgemuth primise în secret însărcinarea de a încorpora total Transilvania în monarhie, înlăturând orice particularism.[3]

Românii şi saşii se considerau concurenţi pentru dobândirea unor poziţii avantajoase. Din nefericire, aceasta a dus la izbucnirea unei aprige polemici, cu toate mijloacele şi în faţa tuturor instanţelor politice, până la curtea imperială.

La 19 decembrie 1850 recent numitul episcop greco-catolic de la Blaj, Alexandru Şterca Şuluţiu, scria guvernatorului Wohlgemuth:

„E greu să conduci sufleteşte un popor într-o ţară în care interesele alor patru naţiuni au stat de aproape zece secole în confruntare deschisă. În acest timp, trei naţiuni au deţinut supremaţia şi au dobândit privilegii, pe când a patra, cea română, care a fost puternic asuprită, se teme şi acum că foştii opresori îi vor tăgădui pe mai departe existenţa şi libertatea naţionalităţii sale."[4]

Nici una nici alta din părţile care purtau polemica n-au amintit pe faţă cunoscutul plan al lui Palacky, preconizând federalizarea Austriei pe criterii teritorial-naţionale. Acest plan ar fi trebuit să stea la baza deciziilor dietei constituţionale de la Kremsier (Kromefize). El prevedea şi crearea unei unităţi teritoriale româneşti, care avea să se afle, evident, în Transilvania. Deşi respins, proiectul lui Palacky a exercitat o oarecare influenţă asupra concepţiei constituţiei.

Românii au fost înşelaţi în speranţa lor privitoare la formarea unei unităţi teritoriale proprii. În locul acesteia, la 24 septembrie 1849 Transilvania a fost împărţită în districte militare (ulterior, în 1854, in cercuri), iar saşii au început o campanie, cu mai mari şanse decât românii, de a obţine în Transilvania o „ţară săsească" - adică un teritoriu săsesc autonom.

Polemica s-a purtat cu argumente indirecte şi cu metode adesea neloiale. Şi dintr-o parte şi dintr-alta sau lansat atacuri denigratoare, încercând compromiterea oponentului, prin încercarea de a minimaliza meritele acestuia faţă de casa imperială, în timpul revoluţiei.

Pe fruntaşii români i-a indignat memoriul contelui Josef Bedeus von Scharberg, scris într-un spirit antiromânesc, la fel ca şi articolele din ziarul vienez „Die Presse" şi din cel sibian, „Siebenburger Bote". În ultimul se afirma că Avram Iancu ar fi fost o căpetenie de tâlhari, iar apărarea munţilor de către el - o „lăudăroşenie".[5] Revendicările politice româneşti erau calificate drept „Daco-Romanism" şi se mergea până acolo încât să se susţină că mişcarea românească ar fi dirijată de un comitet din umbră al revoluţionarilor emigranţi.[6]

Românii întreţineau neîncrederea în ei, fiindcă tărăgănau dizolvarea unităţilor lor militare şi predarea armelor. Tot astfel refuzau să pună pădurile la dispoziţia fiscului. Făceau întâmpinări în contra desfiinţării regimentelor grănicereşti şi, în general, declarau pe faţă că se simt trataţi cu indiferenţă şi chiar cu duşmănie, nefiindu-le apreciate meritele.[7]

Pe fondul acestor stări tensionate s-a ajuns la arestarea lui Avram Iancu şi a lui Axente Sever.[8] Încă şi peste câţiva ani, guvernatorul Karl Schwarzenberg îl întreba pe consilierul districtual român Dimitrie Moldovan: „Ce mai face plebea[9] din munţi?"

La răspunsul acestuia că românii din munţi au luptat cu credinţă pentru împărat, guvernatorul a replicat: „Aţi fost datori să luptaţi pentru monarhie; dacă aţi fi luptat de partea ungurilor, v-am fi spânzurat."[10]

Românii azvârleau saşilor reproşul că o parte a acestora (cei din Braşov) se alăturaseră revoluţiei maghiare şi că, în genere, se arătaseră nehotărâţi în apărarea monarhiei.

În perioada în care românii sperau într-o autonomie teritorială în Transilvania, au organizat o întinsă campanie în spiritul revendicării lor şi împotriva înfiinţării unui teritoriu săsesc. Ea a cuprins întreaga Transilvanie şi a constat în petiţii, toate cu aproape acelaşi conţinut, semnate de preoţi şi de un mare număr de ţărani.[11]

Nu e interesant atât conţinutul aproape identic ala cestor petiţii, care era compus după o directivă centrală, cât capacitatea excepţională a conducerii politice a „inteligheţiei" rurale româneşti (în prima linie preoţi de ambe confesiuni - uniţi şi neuniţi) de a mobiliza în timp scurt o mişcare de asemenea proporţie. Administraţia austriacă a urmărit mişcarea cu suspiciune şi de câteva ori guvernatorul a reproşat personal amânduror episcopilor (mai ales lui Şaguna, ajuns la un moment dat într-o relaţie foarte încordată cu saşii) amestecul clerului român în politică.

Această acţiune semnifica o concepţie mai modernă de tactică politică. Notele de protest din sate îndeplineau funcţia de împuterniciri pentru reprezentanţii naţiunii române, care după august 1849 se aflau în permanenţă la Viena. Trebuiau să constituie dovada sprijinului de care aceşti reprezentanţi se bucurau din partea populaţiei româneşti şi totodată să combată unele opinii ale cercurilor înalte, care susţineau că revendicările românilor erau incompatibile cu unitatea statului austriac, le lipsea orice bază reală, fiind - se spunea în diverse rapoarte: „produsul himeric al câtorva avocaţi de origine plebee, în goană după funcţii. Totul e numai închipuire, întreţinută de un zel naţional exagerat, care va duce la înşelarea poporului şi la tulburări primejdioase în rândurilor sale".[12]

Delegaţia română la Viena a înaintat, în decurs de 2-3 ani, mai multe memorii unor ministere şi chiar împăratului.

Întâia formulare completă a conţinutului lor o aflăm într-o scrisoare adresată de fruntaşul român August Treboniu Laurian, la 15 noiembrie 1849, lui Simion Crainic, prepozit capitular la Blaj, pe care-l ruga să fie de acord cu următoarele puncte susţinute de delegaţie la Viena:

- Protest împotriva formării unui „Pământ săsesc".

- Protest împotriva creerii de districte maghiare.
- În regiunile cu populaţie românească să poată fi numiţi funcţionari români.
- Limba română să poată fi folosită, alături de celelalte limbi oficiale, în faţa tuturor instanţelor publice.
- La Blaj să se fondeze o facultate de drept.
- Românii să aibă un reprezentant permanent cu dreptul de a păstra legătura directă cu guvernatorul şi cu guvernul de la Viena.
- Românii să fie consultaţi înaintea adoptării oricăror măsuri care-i vor privi.
- Să fie abrogată starea excepţională în teritoriile cu populaţie românească.[13] Un memoriu cu acelaşi conţinut a fost înaintat împăratului la 10 ianuarie 1850.[14]

În aceeaşi lună, episcopul greco-catolic de Oradea, Vasile Erdélyi, a înaintat şi el un memoriu, în care era criticată constituţia de la 4 martie 1849, fiindcă, după părerea episcopului, aceasta nu prevedea nici o măsură practică spre a asigura românilor egalitatea pe plan politic. Solicitând crearea unui teritoriu românesc autonom în Transilvania, memoriul mai propune împăratului să-şi asume şi titlul de „mare duce al românilor".[15]

Memoriile româneşti către împărat au continuat la intervale dese şi pe un ton tot mai insistent. În cel din 25 februarie 1850 se protestează contra adunării Universităţii săseşti fără invitarea reprezentanţilor români. Autorii memoriului îşi exprimă nemulţumirea cu oarecare lipsă de respect: „Ultimele hotărâri ale acestei Universităţi au pricinuit o preocupare devotatei naţiuni române şi au întărit-o în convingerea că, spre nefericirea ei, timpul în care egalitatea ei în drepturi va deveni realitate, în loc să se apropie, se îndepărtează."[16]

Din Sibiu, profesorul Gavril Munteanu propune, la 6 martie 1850, delegaţiei de la Viena să atragă atenţia guvernului că „numai românii stau în calea unirii tuturor slavilor, de la Moscova până la Triest. Ca urmare, românii ar trebui trataţi cu bunăvoinţă, pentru a nu cădea în plasa panslavismului."[17]

Repetatelor memorii din anul 1850 ale delegaţiei române li s-au adăugat câteva rapoarte, ale episcopului Andrei Şaguna. Acestea tratau probleme generale, de interes pentru români, ca şi unele cu caracter confesional. Întrucât se anunţase întemeierea a două episcopii greco-catolice, la Gherla şi Lugoj, iar episcopia de la Blaj fusese înălţată la rangul de mitropolie, fiind astfel subordonată direct papei, Şaguna a întreprins demersuri la curte, cerând înălţarea la aceeaşi treaptă ierarhică a scaunului episcopal de la Sibiu.[18]

După ce, la 31 decembrie 1851, constituţia a fost abrogată, politica imperială faţă de naţionalităţi s-a schimbat, în sensul restrângerii continue a promisiunilor ce li se făcuseră. În schimb, a încercat folosirea nemulţumirilor prin concesii pe tărâm religios, cultural şi de învăţământ, şi prin emiterea importantelor patente care treceau pământurile urbariale în posesia ţăranilor. Această din urmă măsură avea în primul rând scopul detensionării situaţiei

sociale. Dar era şi un mijloc de a slăbi întrucâtva influenţa economiecă şi implicit politică a nobilimii maghiare.

Cât despre concesiile confesionale menţionate, ele au dus la adâncirea disensiunilor între greco-catolici şi ortodocşi, cu consecinţa slăbirii mişcării românilor pentru drepturi politice. Câteva iniţiative pripite din partea Uniţilor, invitând pe ortodocşi la convertire,[19] au stârnit o dură reacţie a lui Şaguna şi au înrăutăţit pentru ani buni relaţiile între cele două biserici.

Parcurgând documentele vremii apare evident că după abrogarea constituţiei şi încetarea activităţii delegaţiei române la Viena, românii şi-au dat limpede seama că stăruinţele lor pentru drepturi politice suplimentare în raport cu cele spre care curtea vieneză era înclinată, nu vor mai fi luate în considerare.

De aceea, ei s-au concentrat pe revendicări în materie de învăţământ. Centrul lor de greutate a căzut pe înfiinţarea de şcoli elementare şi de şcoli pentru pregătirea de învăţători (preparandii),[20] precum şi pe transformarea gimnaziilor existente, de patru clase, în licee.[21]

La Braşov, la iniţiativa gremiului comercial român, a luat fiinţă o şcoală românească de comerţ. De la aceasta a plecat şi imboldul, în 1853, de a se înfiinţa o şcoală de agricultură, pentru sprijinirea căreia episcopul de la Blaj a pus la dispoziţie un teren din domeniul episcopal. S-a cerut şi înfiinţarea altor şcoli cu caracter practic.

Dar lupta adevărată se dădea pentru un învăţământ superior, fie o universitate românească, fie cel puţin o facultate de drept, care să formeze un personal bine pregătit, capabil de activitate politică şi de reprezentare a intereselor românilor în faţa instanţelor judiciare. La 8/20 martie 1852 consistoriul din Blaj s-a adresat celui de la Sibiu, propunându-i un demers comun pentru a obţine o universitate sau o facultate de drept.[22] Dar dezunirea a avut un efect negativ şi asupra acestui punct. Deoarece se temea de prozelitismul catolic prin şcoli, fiind cunoscut că în acest domeniu greco-catolicii sunt cu un pas înainte, episcopia ortodoxă de la Sibiu s-a pronunţat pentru înfiinţarea de şcoli, dar complet separate din punct de vedere confesional.[23] Această dezunire a mai provocat şi eşecul proiectului pentru o universitate, deşi în acel moment e improbabil că el ar fi fost acceptat, chiar dacă românii ar fi fost solidari în susţinerea lui.

Cercurile ortodoxe au pretins că românii nu aveau profesori bine pregătiţi pentru a susţine şcoli superioare proprii şi de aceea au propus înfiinţarea unei societăţi literare.[24] La aceasta greco-catolicii au observat, printre altele, că o societate literară, prin caracterul ei deschis va avea relaţii şi cu personalităţi din principate, căzând astfel repede sub bănuiala de „daco-romanism".

Deoarece o universitate sau facultate românească nu s-a acceptat,[25] ambele confesiuni s-au alăturat în cele din urmă proiectului înfiinţării unei societăţi culturale, tradus în fapt la 1861. A fost „Asociaţia transilvană pentru literatura şi cultura poporului român" (ASTRA).

În cursul anului 1855 s-au făcut sondaje spre a se afla dacă se doreşte reconvocarea dietei provinciei. Ele au indicat dorinţa de a se renunţa la regimul absolutist, sau de a-i fi atenuată asprimea. Din diferite părţi s-a exprimat cererea redeschiderii dietei. Unul din românii care atunci deţinea un post superior în administraţie începea nu memoriu către guvernator, datat din 14 decembrie 1855, cu câteva propuneri de-a dreptul „radicale" pentru momentul acela. El afirma: „Transilvania este singura ţară a coroanei care are superioară nevoie de o modificare a structurii ei parlamentare. Aici a fost o regulă eternă lupta între naţionalităţi, coborârea religiei de pe piedestalul ei sacru şi folosirea ei pentru obţinerea de avantaje.

Remediul situaţiei - crede autorul memoriului - „rezidă în legi pentru această ţară, dar nu votate exclusiv, ca până acum, de privilegiaţi, ci de către actualele şase religii creştine proclamate ca egale în drepturi".[26]

Printre opiniile din anii neoabsolutismului privitoare la stările social-economice şi politice din Transilvania, cât şi la metodele pentru ameliorarea lor, sunt interesante şi neaşteptate cele ale administratorului cercului Orăştiei, Thiemann, trimise ministerului de interne. Într-un raport din 11 martie 1857, acesta analizează starea ţăranilor români dintr-un punct de vedere liberal-reformist şi într-un spirit favorabil, care pur şi simplu surprinde:

„Ori de câte ori se aduce în discuţie starea jalnică a provinciei - începe raportul - se aude: valahii sunt de vină ...

Merită osteneala de a cerceta mai îndeaproape această sentinţă asupra unui popor întreg. Valahii necioplţi, vicleni, leneşi ş.a.m.d. - e adevărat; dar asta ca un rezultat necesar al nefericitei lor istorii ...

Bucata de pământ este aşa de mică încât rareori poate o familie să trăiască după ea.

De la legiferare au fost excluşi deliberat . Pentru nevoia de produse meşteşugăreşti e trimis la breslele din cele câteva oraşe, care îl exploatează şi îl tratează într-un mod ruşinos. De aceea preferă să-şi facă singur îmbrăcămintea şi puţinele unelte. Îi mai vezi pe valahi arându-şi ogorul cu o legătură de spini, în loc de plug.

Şcoli nu au aproape deloc ... Caii de olac, încartiruirile şi toate sarcinile cad aproape numai în îndatoririle valahilor şi cu toate acestea, rar se plâng de ele ... Guvernul are o sarcină mare şi frumoasă, la care până acum guberniul local nu s-a gândit. Ar fi vorba în primul rând de a face din valah cultivator de pământ, adică de a face ca pământul să ajungă în posesia individuală a celor care pot să-l cultive: şi aceştia sunt valahii. E vorba, aşa dar, de organizarea unei categorii sociale ţărăneşti."[27]

Întrucât neoabsolutismul intenţiona să găsească un nou model de cooperare între puterea centrală şi administraţia provincială, el era constrâns să facă un pas în direcţia echilibrului dintre puterea centrală şi naţionalităţi. Poziţiile avantajoase deţinute înainte de revoluţie numai de câteva naţionalităţi deveneau acum accesibile şi celor mai puţin favorizaţi, printre care şi românilor. Deşi naţionalităţile erau de părere că pentru ele nu se făcuse nimic, acestea au urcat totuşi cu o treaptă pe scara politică şi socială.[28]

Natural, prin atâta încă nu putea fi vorba de egalitate, ci doar de „mai puţină inegalitate" între naţionalităţi.

E limpede că factorii de decizie ai imperiului nu credeau că sistemul neoabsolutist va dura veşnic. Reformele parţiale, în diferite direcţii, erau dovada că autorii lor priveau neoabsolutismul ca o tranziţie către o viitoare liberalizare, care s-a aplicat între 1860-1867, în două-trei forme succesive.

Dintre naţionalităţile principale din Transilvania, cea maghiară a adoptat - explicabil - o poziţie total ostilă acestui regim.

Nici saşilor el nu le-a fost agreabil, fiindcă în baza unor măsuri din cadrul său le-au fost dizolvate câteva instituţii autonome şi au pierdut unele drepturi de care se bucuraseră în virtutea privilegiilor lor. Dovada nemulţumirii, deşi ea nu se poate compara cu a maghiarilor, se vede în relaţia lor încordată cu guvernatorii de după 1849, îndeosebi cu Wohlgemuth, precum şi din repetatele memorii trimise de ei la Viena.

Deşi în primii ani de după revoluţie românii au fost profund dezamăgiţi, fiindcă multe revendicări nu le- au fost satisfăcute, ei au început totuşi a aprecia avantajele permise lor de neoabsolutism.

George Bariţiu, atât de bine cunoscutul analist al evenimentelor trăite, a avut rezerve faţă de regim. Dar a admis că el a fost pentru români o severă şcoală politică, în care au primit o educaţie politică, dat fiind că un mai mare număr dintre ei a fost primit în funcţii publice. A fost mai bine organizată justiţia şi trezit interesul pentru studiile de drept.[29]

La fel ca majoritatea evenimentelor şi proceselor istorice, nici neoabsolutismul nu poate fi zugrăvit într- o singură culoare. Din punctul de vedere al statului austriac, el a constituit un experiment, inevitabil şi necesar în circumstanţele speciale de după cutremurul din 1848. În modelul său au fost amestecate multe culori luminoase şi întunecate, ceea ce face ca evaluarea lui să rămână împărţită, iar pe istorici îi îndeamnă la imparţialitate.

1 Prea frumos pentru a fi adevărat ... Proclamaţia împăratului, publicată în multe izvoare şi lucrări, am preluat-o din Walter Rogge, *Oesterreich von Vilăgos bis zur Gegenwart,* vol. I, Leipzig şi Viena, 1872, p. 53.

2 George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă,* vol. II, ed. a II-a, Braşov, 1994; Rogge, *Op. cit.,* p. 82.

3Helmut Klima, *Guvernatorii Transilvaniei, 1774-1867,* Cluj-Sibiu, 1943, p. 64. La 18 noiembrie 1849 Ion Maiorescu auzise acest lucru şi îl comunica lui George Bariţ. *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între 1849-1918.* Documente, vol. I (8 august 1849-31 decembrie 1851), coordonator Simion Retegan. Centrul de Studii Transilvane şi Fundaţia Culturală Română, 1996, p. 179-180.

4 *Mişcarea naţională ...,* I, p. 478.

5 George Bariţ, , *Op. cit.,* II, p. 590; *Mişcarea naţională ...,* I, p. 291-293.

6 C. Göllner, *Ein Archivhinweis (1850) über engliche Emissäre in Siebenbürgen und eine Zeitungsnotiz (1852) über dako-romanische Pläne,* în „Forschungen zur Volks = und Landeskunde", XXII (1979), nr. 2, p. 140.

7 *Mişcarea naţională ...,* I, p. 58-59, 60-62, 73-75 et passim.

8 În noiembrie 1850 au fost închişi de asemenea liderii politici slovaci Stur şi Hurban, pentru „idei panslaviste", deşi combătuseră revoluţia maghiară.

9 Textual „die Canaille", cuvânt cu sensuri încă şi mai jignitoare.

10 George Bariţ, , *Op. cit.,* II, p. 654.

11 *Mişcarea naţională ...,* I, p. 76-77 şi urm.

12 *Ibidem,* p. 128-130.

13 La 19 decembrie 1849 Simion Crainic a iscălit o plenipotenţă în limba latină, în care îşi declara acordul cu toate aceste revendicări. *Ibidem,* p. 229-231.

14 *Ibidem,* p. 254-260.

15 *Ibidem,* p. 277-282. Ideea se ventilase şi la 1848.

16 *Ibidem,* p. 310-311.

17 *Ibidem,* p. 325.

18 *Ibidem,* p. 365-368. Cererea a fost aprobată numai în 1864.

19 *Ibidem,* p. 532-535.

20 La Orlat, Năsăud, Blaj, Haţeg.

21 De exemplu la Beiuş. Viorel Faur, *Noi documente despre mişcarea revendicativă a românilor din Crişana în perioada 1849-1852,* în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie din Cluj-Napoca", XXVII (1983-1984), p. 438.

22 Arhiva istorică Alba Iulia. Dosarul consistoriului din Blaj.

23 Circulară a lui Şaguna din 24 aprilie 1852, reprodusă în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", XIV (1852), nr. 17, p. 67-68.

24 I. Pervain - I. Chindriş, *Corespondenţa lui Al. Papiu-Ilarian,* II, Cluj, 1972, p. 450-452.

25 Respingerea cererilor de către guberniu, în martie 1853. Arhiva Naţională Cluj-Napoca, Arhiva Blajului, Dosar: Acte ale regimentelor grănicereşti.

26 Arhiva Naţională Cluj-Napoca, , Arhiva Blajului, Dosar: Dimitrie Moldovan, nr. 136.

27 În sensul de categorie de mici proprietari agrari. M. Popescu, *Documente inedite privitoare la istoria Transilvaniei între 1849-1859,* Bucureşti, 1929, p. 181-183.

28 Cu excepţia evreilor în cazul cărora, până pe la 1860, s-au păstrat măsuri discriminatorii, ba chiar au fost introduse unele noi.

29 George Bariţ, , *Op. cit.,* II, p. 640.

CÂTEVA CONSIDERAŢII ASUPRA FORMĂRII NAŢIUNILOR ÎN EUROPA CENTRALĂ

„Europa centrală" este o noţiune convenţională, care nu acoperă un conţinut riguros definit, fie el de ordin geografic, politic sau cultural. I s-ar putea propune, ca delimitare geografică: la vest - Alpii Tirolului, râul Inn, până la vărsarea acestuia în Dunăre, apoi unghiul drept format de Munţii Pădurea Boemiei şi Munţii Metalici (Erzebirge); la nord şi răsărit întregul arc al Munţilor Sudeţi, Carpaţilor Păduroşi şi Carpaţilor Orientali, iar la sud - Carpaţii Meridionali până la Poţile de Fier, apoi Dunărea, Sava şi afluentul acesteia din urmă, Una, al cărei izvor este aproape de ţărmul Adriaticei.

O uzanţă a istoriografiei, departe însă de a fi unanim admisă, constă în identificarea Europei centrale cu spaţiul politic al fostei Monarhii habsburgice, între 1867-1918.

Peste această delimitare motivată istoric şi politic se suprapune o anume viziune culturală, având ca numitor comun (de altfel unicul posibil), masiva predominare confesională a catolicismului în spaţiul respectiv. Acest element ar constitui valenţa principală şi de lungă durată în relaţia Europei centrale cu Europa occidentală, prevalând faţă de contactele culturale cu celelalte regiuni ale continentului, şi reprezentând o notă diferenţială comună, bine conturată, a spaţiului centro-european în raport cu cel est şi sud-est-european.

Viziunea culturală, cu fond confesional, ar determina şi includerea spaţiului politic polonez în Europa centrală, deşi din celelalte două puncte de vedere - cel geografic şi cel istorico-politic - acest spaţiu n-a avut deloc, sau numai parţial, tangenţă cu destinul popoarelor centro-europene.

În ultimii ani, mai exact după 1989, spaţiul Europei centrale suferă, tacit, o translaţie spre est, din considerente geo-politice. Se afirmă mai decis apartenenţa la el a Poloniei şi ceva mai în surdină a României.

Din perspectiva lumii occidentale, acest mic ghiont înseamnă o pregătire aperceptivă a extinderii spre est a structurilor economice, politice şi de securitate colectivă ale Euroamericii, care să atenueze reacţiile previzibile din partea opusă.

Ideea unei Europe centrale în discretă expansiune este acceptată şi la noi: sunt tot mai frecvente cazurile de menţionare a României ca stat aparţinător spaţiului geo-politic al Europei centrale. Câştigul acreditării acestei integrări este dublu: de evitare a marginalizării României în cadrul combinaţiilor politice internaţionale din prezent, şi de excludere a aruncării unei umbre demarcaţionale nostalgice în lungul crestelor Carpaţilor, prin invocarea motivului „inocent" că acolo s-ar sfârşi o anumită Europă şi ar începe alta, cumulativă pe toate planurile de tradiţii şi realităţi diferite de ale primei.

Cu toată dificultatea de a defini satisfăcător „Europa centrală", şi cu toate diferenţele de ordin economic, social şi etnic emergente de-a lungul istoriei în spaţiul dintre Alpi şi Munţii Boemiei de o parte, Carpaţii Orientali şi o porţiune a Dunării de mijloc de altă parte, împrejurări complexe, a căror detaliere şi explicitare nu-şi au locul aici, au creat în dezvoltarea popoarelor din acest spaţiu şi momente marcate prin note comune, de altă calitate decât cele imprimate de înglobarea lor, parţial în secolul al XVI-lea şi în totalitate în secolul al XVIII-lea, în sistemul politic al Austriei.

Unul din acest „momente comune" ale istoriei centro-europene îl constituie procesul incipient al formării naţiunilor în sensul modern al cuvântului. El se situează în timp, pentru toate popoarele din spaţiul pe care l-am delimitat convenţional, cam între 1780-1840. Întrucât stadiile atinse în dezvoltarea lor economico- socială de austrieci, cehi, slovaci, maghiari, români din Transilvania, sârbi de la nord de Dunăre şi Sava, croaţi şi sloveni prezentau aspecte extreme, sensibil diferite, această trecere paralelă la o treaptă superioară de conştiinţă, de coeziune sufletească, de percepţie a trecutului şi de proiecţie a unui ideal definit pentru viitor, nu poate fi explicată prin „platforma comună" a structurilor economico-sociale şi prin efectele lor asupra culturii şi a conştiinţei colective.

Sunt de presupus influenţe ale ambianţei culturale europene, având în Luminism o filosofie politică de mare atractivitate şi forţă de pătrundere. Apoi ale stabilităţii politice intervenite după respingerea Imperiului otoman la sud de Dunăre (1683-1699 şi 1716-1718), tot astfel ale centralismului politic şi administrative al Habsburgilor, asociate cu însemnate iniţiative ale lor, de stat şi private, în scopul ridicării economice a unor provincii şi al facilităţii comunicaţiilor (Banatul e un exemplu notabil), şi de asemenea cu încurajarea de către ei - evident interesată, însă benefică în ansamblu - a dezvoltării învăţământului, atât în limbile diverselor popoare, cât şi în limba germană, concurând progresiv latina, încă tradiţională în colegii şi instituţii superioare, cu deosebire în cele teologice.

În Europa centrală asimilarea conceptului de naţiune s-a petrecut pe baze istoriciste şi organiciste. Naţiunile din această zonă a continentului şi-au identificat sursele coeziunii lor în trecutul istoric şi în determinanţii naturali ai etnosului: limbă, tradiţii şi obiceiuri, comportament, gusturi artistice specifice, creaţia culturală populară - literară şi muzicală. Ele

au recunoscut prin urmare acel „spirit" sau „geniu popular", pus convingător în lumină de către Herder.

Această notă comună - şi totodată deosebitoare faţă de concepţia constituţional-juridică despre naţiune, dominantă în apusul continentului - se explică mai uşor decât altele, prin circumstanţele obiective ale dezvoltării istorice a popoarelor din centrul Europei. Circumstanţe care lor nu le-au permis să-şi formeze state; ori le-au pricinuit pierderea acestora în cazurile în care reuşiseră a şi le forma în evul mediu. Dispariţia statelor proprii ale cehilor, croaţilor, sârbilor, maghiarilor s-a petrecut pe calea cuceririi lor violente de către alte popoare - austriecii, maghiarii, turcii otomani.

În perimetrul cuceririlor respective, contopite în final în marele Imperiu habsburgic, n-au existat, „naţiuni statale", ci „naţiuni culturale" (după Friedrich Meinecke). Erau naţiuni care, în absenţa unui factor politic integrator propriu, îşi căutau identitatea în factorii enumeraţi mai sus: limbă, cultură, trecut istoric ş.a.

În apusul Europei „naţiunea", ca fapt de conştiinţă colectivă, a fost etapa finală, reflectarea şi cristalizarea mentală a unor procese economice-sociale şi politice care duseseră la formarea statelor centralizate: Franţa, Anglia, Spania. Abolirea barierelor rigide dintre clasele sociale, prin proclamarea egalităţii tuturor membrilor acestora din punctul de vedere al statutului lor legal, a transformat populaţia respectivelor state, dintr- o comunitate de corpuri sociale juxtapuse şi ţinute împreună de doctrina fidelităţii suveranului, într-o colectivitate politiceşte omogenă, care-şi datora fidelitate ei însăşi şi statului ei, numit, cu o încărcătură emoţională, „patria". Aşa francezii, supuşii regelui Franţei, au devenit naţiunea franceză de cetăţeni liberi ai patriei lor, statul lor naţional.

În centrul Europei, dimpotrivă, naţiunea a premers formării statelor naţionale, ea s-a format ca realitate de conştiinţă colectivă, de cultură, de ideologie, şi a fost agentul militant în direcţia cuceririi dreptului la stat propriu. În apusul continentului naţiunea a fost sentinţa finală într-un proces politic secular, în centrul Europei ea a fost un început, o chemare către împlinirea idealului politic al statului propriu, un text mesianic, înscris în minţi şi în inimi.[1] S-a spus, într-o accepţie complet diferită de sensul curent al termenilor, că naţiunile central-europene au avut despre naţiune (adică despre o treaptă a propriului destin ...) o concepţie totalitară, pe când cele occidentale una individualistă.

Dată fiind această trăsătură a dezvoltării procesului naţional-statal în Europa centrală, cu debutul său în sfera culturii şi a conştiinţei, a fost natural ca promotorii săi să fi fost scriitori, lingvişti şi istorici. Aceştia, în spiritul uneia din ideile fundamentale ale Luminismului, au atribuit operelor lor funcţia de educare a poporului, de trezire şi consolidare a conştiinţei sale naţionale. De altfel, s-a făcut constatarea, ce multora va apare surprinzătoare şi chiar de neadmis, că iubirea de patrie - componentă a conştiinţei naţionale

mature - nu este o stare sufletească naturală, ci una produsă, inoculată indivizilor de dezvoltarea mediului social şi intelectual. „Natural" este sentimentul iubirii de locul natal, ca peisaj circumscris, pe când „patria" este o entitate întinsă, complexă, o reprezentare abstractă de care indivizii izolaţi se întâmplă cel mai adesea a nu avea niciodată o cunoştinţă directă integrală. Iubirea de patrie, la fel ca şi conştiinţa naţională ea însăşi, este o descoperire intelectuală, propagată prin instrucţiune, sau pe alte căi de comunicare, în rândul unei mase mari de oameni. Calitativ ea se înrudeşte îndeaproape cu un sentiment minuţios şi îndelung elaborat în fiecare conştiinţă individuală, sentiment de elevaţie filosofico-morală, care este iubirea de umanitate.[2]

Dintre popoarele din Europa centrală, austriecii au beneficiat de condiţii istorice deosebite de ale celorlalte. Au fost singurul popor în dezvoltarea căruia n-a survenit o discontinuitate majoră, care să fi generat necesitatea unei mişcări de „trezire", de „renaştere", de regăsire a propriei conştiinţe etnice şi culturale. Au fost, în termenii folosiţi anterior, singura „naţiune-statală", în epoca în care a început a se pune problema naţiunilor şi a statului naţional, adică din ultima parte a secolului al XVIII-lea.

O primă observaţie, introducând climatul diferenţiat al istoriei naţiunii austriece: toate celelalte popoare din centrul Europei s-au format ca naţiune, mai întâi în conştiinţă, apoi în plan obiectiv, printr-un proces de *integrare,* de unificare spirituală şi politică. Austriecii, cu totul dimpotrivă, şi-au dobândit identitatea colectivă printr-un proces de *separare* din masa poporului german; efect al eşecului centralizării Imperiului Roman de
Naţiune Germană, de către Habsburgi, la finele războiului de treizeci de ani (1648). Principii germani şi împăraţii de la Viena au păstrat în continuare relaţii mai mult convenţionale, iar interesele concrete ale curţii vieneze s-au dirijat în spre Europa centrală şi sud-estică, cedându-le treptat noii puteri în ascensiune a Prusiei pe cele din spaţiul apusean şi nordic al tot mai nominalei sale autorităţi.

Această reorientare a politicii Austriei, cu faţa spre răsărit, a avut ca rezultat spectaculos crearea marelui ei Imperiu, până în Galiţia şi la Carpaţi. Un număr de popoare, fiecare destul de numeros şi de compact, a intrat sub autoritatea Vienei, dând statului un caracter cosmopolit. În aceste condiţii, austriecii ca etnie, cât şi politica şi ideologia lor politică oficială, n-au fost sensibili la suflul ideii naţionale, ci au pus accentul pe „vocaţia" lor supranaţională, de coagulare a unui imperiu eterogen sub stindardul fidelităţii faţă de împărat. O reminiscenţă ideologică medievală a prezidat aşadar, în secolul al XVIII-lea, constituirea Imperiului habsburgic centro- european. În 1771 cunoscutul promotor al reformismului terezian şi iozefin - Josef von Sonnenfels - se plângea într-o scriere a lui: ... Inimile noastre rămân reci la numele de patrie ... În urechile noastre el e un sunet fără

înţeles, pe când grecilor şi romanilor li se părea, la rostirea lui, că aud numele unei fiinţe iubite.[3]

O schimbare de mentalitate, atât oficială cât şi populară, a înregistrat poporul austriac în timpul războaielor cu Napoleon. La 1806 acesta a impus desfiinţarea titlului de împărat romano-german şi astfel separarea formală şi totală a Austriei de statele germane. Împăratul rămânea numai „al Austriei". Era după catastrofa militară de la Austerlitz, care a umilit Austria şi totodată a cantonat cercurile ei guvernante, pe faţă sau în secret, pe terenul pregătirii revanşei. Misiune dificilă, în vederea îndeplinirii căreia s-a înţeles că trebuia opus colosalei creaţii napoleoniene o nouă organizare militară, bazată şi pe o nouă forţă morală.

În 1808, printr-un act al unei comisii imperiale, a fost reorganizată armata: s-au creat unităţile de „Landwehr" (Apărarea ţării), bazate pe obligativitatea serviciului militar, pe recrutare teritorială şi pe voluntariat. A fost prima încercare a Austriei de a-şi constitui nucleul unei armate naţionale şi populare.[4]

Cam tot atunci, posibil deliberat, au început să apară reviste care, în conţinutul lor, îşi propuneau „fundamentarea iubirii de patrie prin cunoaşterea ei". Atât în versiunea originală germană cât şi prin traduceri în alte limbi vorbite în Imperiu a fost popularizată culegerea de cântece ostăşeşti a lui Heinrich Josef Collin, celebrând momente din istoria Austriei, din faptele de arme ale fiilor ei.

În 1809 armata austriacă a luptat din nou cu Napoleon, cu eficienţă mult mai mare. Deşi a fost înfrântă şi acum, ea a dat semne de sentiment patriotic, iar comandantul ei, arhiducele Karl von Österreich a fost celebrat în termenii în care sunt omagiaţi de obicei eroii „naţionali".

Atunci s-au pus temeliile conştiinţei proprii a unei „naţiuni austriece", dar evenimentele de după 1815, persistenţa caracterului cosmopolit al monarhiei, cât şi alte circumstanţe, au încetinit procesul. Habsburgii au fost în continuare obligaţi la o politică de acomodare cu aspiraţiile popoarelor pe care le stăpâneau şi au evitat, deliberat, încurajarea unui naţionalism austriac exclusivist. Sentimentul naţional a fost dirijat spre cultivarea afecţiunii faţă de monarh - având funcţia de simbol al coexistenţei mai multor naţiuni în cadrul politic militar al imperiului.[5] În fapt, numai anul 1918 a deschis perioada desăvârşirii rapide a unei naţiuni austriece, suprapuse unui stat propriu, „naţional" - şi nu mai mult decât atât.

Ceea ce atrage atenţia, în cadrul unei priviri asupra procesului formării celorlalte naţiuni din Imperiul habsburgic, este - dincolo de cunoscute şi explicabile elemente comune reprezentative ale concepţiei pe care am numit-o „istorist-organiciste" - un paralelism al metodelor de acţiune dezvoltate de elita intelectuală şi/sau politică a acestor popoare. Un paralelism care ar putea fi şi consecinţa unei circulaţii de informaţie, deci de mimetism

cultural. În orice caz însă, el prezintă atâtea coincidenţe încât cercetătorul poate fi tentat chiar de ipoteza unor comunicări oculte de idei şi de îndemnuri.

Fireşte mişcarea de renaştere naţională a militat, din Boemia până în Transilvania şi în Serbia de Nord, pentru învăţământ în limba naţională. Idee luministă, încurajată şi de politica şcolară pragmatică a lui Iosif al II- lea. Şi tot astfel, la toate aceste popoare, ea cultivă studiile de istorie şi de lingvistică, străduindu-se a descoperi originile poporului, continuitatea sa de viaţă pe acelaşi teritoriu şi a pune în evidenţă o anume strălucire a trecutului. Popoarele slave, precum şi maghiarii, îşi descoperă aceste „rădăcini" în evul mediu, când toate au avut un moment de afirmare politică (Statul Moraviei Mari, statul ceh, regatul maghiar, croat etc.). Românii transilvăneni au fost singurii care au coborât cu această investigaţie până în antichitate, fiindcă în acea epocă istorică îşi descopereau, „momentul de glorie" al originilor, pe câtă vreme evul mediu era pentru ei fie o perioadă de „retragere din istorie" (mileniul I), fie una de pierdere a statalităţii, de înrobire.

Elaborarea şi publicarea de „antichităţi" - mărturii istorice despre epoca cea mai veche a istoriei lor, de gramatici istorice, este o preocupare insistentă a învăţaţilor, de la cehii Dobner şi Dobrovsky, la croatul Babukic, de la slovenul Kopitar şi slovacul Bernolak, până la reprezentanţii Şcolii noastre ardelene.

Dar cu aceste date n-am ajuns încă la acele coincidenţe tulburătoare, de la nivelul amănuntelor mişcărilor de trezire a conştiinţei naţionale.

Cea mai semnificativă dintre ele este iniţiativa de pornire a unei mişcări teatrale şi de înfiinţare a unui teatru în limba naţională. O fac cehii, între 1783-1786, croaţii şi ungurii de pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea până în jurul anului 1830, şi românii - cu mai mari greutăţi şi în forme mai modeste - tot din preajma celei de-a doua din aceste date.[6]

Entuziasmul în a pune bazele unei mişcări şi ale unei instituţii teatrale prin care trebuia să se dezvolte gustul larg pentru acest gen literar, n-a avut în primul rând motivaţii culturale, ci politice şi propagandistice. Într- o perioadă ca aceea de acum aproximativ 200 de ani, ştiinţa de carte era redusă, iar penetraţia cuvântului scris în cercuri largi ale populaţiei avea slabe şanse de a influenţa mediile sociale modeste.

Oralitatea, combinată cu atractivitatea posibilităţii de vizualizare a unui conţinut de idei, erau calităţile oportune ale teatrului, care puteau fi puse în serviciul transmiterii unui mesaj şi al receptării sale, fără o pregătire deosebită, din partea unui număr mai mare de cetăţeni.

Între ştiinţă şi răspândirea ei în popor s-a situat şi preocuparea de înfiinţare a câte unui „Muzeu Naţional". Se pun bazele unei asemenea instituţii de către maghiari, în 1807, de către cehi, între 1818-1822, croaţi, în 1848, iar românii, prin Muzeul Astrei, au dorit, după cum declarau lămurit conducătorii lor - să facă din această instituţie tot un muzeu naţional,

după modelul ceh în primul rând, adică să colecţioneze şi să expună nu numai vestigii istorice şi producţii artistice, ci şi tot ce se considera reprezentativ pentru creativitatea poporului.

S-au adăugat iniţiativele de întemeiere a unor fundaţii pentru editarea de cărţi în limbile naţionale, care cunosc şi ele o succesiune semnificativă. Sârbii au fost în această privinţă cei dintâi, se pare. La 1826 a luat fiinţă o asemenea fundaţie numită „Matica srpska". Cehii au pus bazele unei instituţii asemănătoare în 1831, iar croaţii în 1842.

În ceea ce priveşte jurnalistica,[7] ea nu poate fi invocată ca un fenomen particular perioadei deşteptării naţionale în centrul Europei. Dar rolul ei şi tonul pe care ea l-a adoptat faţă de problemele istorice-politice ale epocii stau mărturie pentru aceeaşi comunitate de gândire în care s-au întâlnit mişcările naţionale ale tuturor acestor popoare.

Asupra rolului foilor româneşti ale lui George Bariţiu este de prisos să mai insistăm. Să comparăm însă cuvintele înflăcărate prin care el saluta revoluţia de la 1848, cu acest apel semnat de jurnalistul ceh Karel Havlicek, fondatorul ziarului „Narodne Noviny" (Gazeta Naţională), la începutul aceloraşi evenimente revoluţionare.

„ ... Poporul meu! Uită cele două secole de ruşinoasă înjosire! Deschide paginile din măreaţa ta istorie, în care sunt însemnate grandioasele fapte ale strămoşilor tăi! Întăreşte-ţi astfel mintea şi sufletul, pregăteşte-te pentru fapte mari. Acum ori niciodată! Aşa ne strigă astăzi glasul destinului, care vrea să ne trezească la o acţiune eroică."[8]

Croatul Ljudevit Gaj, cel mai însemnat reprezentant al mişcării de redeşteptare culturală şi politică sud- slavă, în forma iniţială numită „curentul ilir", a fondat şi el în 1835, la Zagreb, o gazetă politică având şi un supliment literar, exact cum va face Bariţiu la Braşov, peste 2-3 ani.

O pasionată preocupare, dezvoltată şi ea în paralel, a fost aceea pentru scrierea unei istorii naţionale, pentru fixarea limbii literare şi pentru creaţia literară populară. La români, Şcoala ardeleană a făcut un început al unei istorii naţionale, fără a reuşi să ducă la capăt acest deziderat. Cea mai de seamă operă istoriografică care şi-a realizat acest scop a fost, „Istoria poporului ceh" a cărei publicare a fost începută în 1836 de Frantisek Palacky.

Cam în jurul aceluiaşi an se consideră că s-a fixat limba literară cehă.[9] De prin 1845, Ljudovit Stur definitivează limba literară slovacă; secondat în această direcţie de Michal Hodza şi Iosef Hurban. Iar din 1836 sârbo-croata literară se dezvoltă rapid, pe baza unuia din dialectele populare, răspândit atât la sârbi, cât şi la croaţi.[10] Tot în prima jumătate a secolului al XIX-lea, chiar dacă bazele lor au fost puse anterior, se cristalizează limba literară maghiară şi cea română, la un nivel modern.

În domeniul cercetărilor creaţiei populare, personalitatea cea mai renumită a fost sârbul Vuk Stefanovic Karadzic, care a contribuit şi el la definitivarea limbii literare sârbe, dar s-a făcut vestit în întreaga Europă pentru culegerile de poezii populare, pe care a început să

le publice prin 1823-1824, fiind admirat şi urmat în această operă de slovenul Stanko Vraz, în 1838. Din aceeaşi ani, 1830-1850, interesul pentru creaţia populară va debuta şi va deveni statornic la intelectualii de pe întreg pământul românesc. În toate aceste strădanii de culegere de poezii populare s-a evidenţiat mândria pentru „geniul naţional" şi dorinţa de a-l pune în evidenţă în faţa lumii.

O ultimă problemă din cele selectate de noi, aici, ar fi raportul dintre factorul confesional şi naţional la popoarele din centrul Europei. El este prezent, la toate „naţiunile culturale", adică lipsite de un cadru statal propriu. Dar nu cu acea surprinzătoare notă de paralelism, cum au fost celelalte procese menţionate, ci într-o succesiune temporală mai distanţată.

Astfel, cehii au primit din reforma religioasă husită din secolul al XV-lea întâiul semnal al unei conştiinţe naţionale. După prăbuşirea statului lor medieval (1526-1541), calvinismul a îndeplinit pentru unguri rolul unei doctrine religioase care a fost păstrătoare şi ferment al identităţii unei conştiinţe - să o numim „pre- naţională".

În secolele XVIII-XIX trezirea conştiinţei naţionale s-a petrecut la români şi la sârbi în interiorul confesiunii lor: cea greco-catolică la românii ardeleni, ortodoxă la sârbi - la aceştia din urmă ea jucând un rol de catalizator naţional atât în evul mediu, cât mai ales după 1700, când sârbii refugiaţi în masă de sub stăpânirea otomană şi-au fondat patriarhia şi marele lor centru cultural şi politic de la Karlowitz.

S-a observat, în consecinţă, la ambele popoare, trecerea prin stadiul unei „naţiuni confesionale" care a premers şi pregătit stadiul modern, al „naţiunii politice", supraconfesionale.

În 1791 episcopii români de ambele confesiuni - unită cu Roma şi ortodoxă - semnau împreună memoriul politic „Supplex Libellus Valachorum", marcând astfel conştientizarea unităţii scopului lor politic, în raport cu poporul român.

Cu un an înainte, la Timişoara, episcopul sârb Petar Petrovic, insista asupra ideii că membrii clerului nu sunt un corp separat de masa poporului. „Să spunem mai bine într-un glas - sublinia el - că noi toţi suntem părţi ale unui singur corp şi formăm, fără deosebire, o naţiune".[11] Aceeaşi poziţie o vor adopta membrii celor două confesiuni ale românilor ardeleni, în frunte cu prelaţii lor, în lupta pentru drepturi naţionale ce va culmina în 1848 şi până la împlinirea finală, pe câmpul de la Alba Iulia, la 1 decembrie 1918.

Mai înainte ca un popor să-şi fi dezvoltat o elită intelectuală şi politică formată cu deosebire din jurişti, literaţi şi istorici, religia, confesiunea, au oferit elementele pregătite intelectual şi o doctrină capabilă să unifice conştiinţele în jurul unor valori ferm definite. Multe din cele enumerate mai sus, de nu cumva chiar toate, converg spre o concluzie zeci de ani ostracizată la noi din studiul formării naţiunilor: că acest proces este unul cu precădere de

conştiinţă colectivă; că el dobândeşte sensul specific cu care e înscris în istorie numai din momentul în care se ridică deasupra mult vehiculaţilor „factori obiectivi", exprimându-se în planul subiectiv, în programe culturale şi politice care-şi propun să antreneze la înfăptuirea lor pe toţi cetăţenii. De acea formarea naţiunilor moderne, în centrul Europei ca şi pretutindeni, a avut şi o latură democratică, incluzând atât componenta politică obişnuită, cât şi pe cea socială; perspectiva instaurării unei societăţi bazate pe proprietatea agrară mijlocie şi
mică.[12]

O a doua concluzie nu este de tip enunţiativ, ci e substituită prin formularea unei probleme: oare înaintarea naţiunilor din centrul Europei pe coordonatele istorice din ultimele două secole mai are o forţă vie, sau cel puţin una inerţială, ori este în „pierdere de viteză" şi tinde să recadă către un punct de origine, din care pleacă alte coordonate, având înserate pe ele alte valori politice? Cei ce vor aprecia corect starea de lucruri şi îi vor da soluţii adecvate gradat realităţii prezente şi dezvoltării viitoare vor fi mari şi benefici, „creatori de istorie" în spaţiul învolburat al Europei centrale. Dar dacă se vor grăbi, neglijând cunoaşterea temeinică a aceloraşi realităţi, vor genera, dimpotrivă, mari dificultăţi, cu repercusiuni asupra întregului continent.

1 Un reuşit studiu pentru această temă, printre numeroase altele, cel al lui Hans Rothfels, *Die Nationsidee in westlicher und östlicher Sicht,* în *Osteuropa und der deutsche Osten,* Köln, 1956. A se vedea, de asemenea: Peter F. Sugar, *Externai and Domestic Roots of Eastern European Nationalism,* în *Nationalism in Eastern Europe,* ed. a II-a, Seattle and London, 1971, p. 11 şi urm.

2 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background,* New York, p. 8-9.

3 Apud Hans Kohn, *Op. cit.,* p. 376.

4 Hugo Hantsch, *Die Geschichte Österreichs,* vol. II, Graz-Köln, (1968), p. 262-263.

5 Arthur G. Haas, *Metternich: Reorganization and Nationality, 1813-1818, A Story of Foresight and Frustration in the Rebuilding of the Austrian Empire,* Wiesbaden, 1963, p. 14.

6 În austerul mediu al şcolilor din Blaj, de ce se vor străduit elevii - cu încurajarea chiar a lui Timotei Cipariu - să înfiripe reprezentaţii teatrale şi recitări? Este relatarea lui George Bariţiu, iar răspunsul este sugerat în rândurile următoare ale textului.

7 Succesul primelor periodice şi ale unor cărţi de popularizare s-a datorat, mai ales al primelor, răspândirii pe cale orală a informaţiilor, receptate direct de puţinii intelectuali - preoţi, învăţători - cititori de ziare în mediul târgurilor şi al satelor.

8 După Bertold Brettholz, *Geschichte Böhmens und Mährens* - vol. IV, Reichenberg, 1924, p. 73.

9 Prin lucrările filologice ale lui Jungmann şi Safafik.

10 Trebuie spus, chiar cu riscul ca după evenimentele politice din ultimii ani să fim contrazişi cu supărare, că sârbo-croata *literară* este aproape aceeaşi limbă, cu excepţia grafiei cu caractere latine (croata), respective - cirilice (sârba). Graiurile populare diferă întrucâtva de cea literară.

11Apud Emanuel Turczynski, Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung, Düsseldorf, 1976, p. 199-200.

Dimitrie Dzordzevic, *The Creation of Yugoslavia* (ed. by) - Santa Barbara & Oxford, 1980, p. 240

.ROMÂNISM ŞI EUROPEITATE

IDENTITATE ŞI DESTIN

O dezbatere susţinută s-a angajat în ultimele decenii, pe plan european - chiar cu câteva intervenţii de peste Ocean - în încercarea de a defini specificul unor concepte complexe, ca de ex. acelea de Europa centrală sau Europa sud-estică. E o dezbatere pluriculturală multidisciplinară, pasionând istorici, politologi şi literaţi, trezind nostalgii şi vocaţii. Ea ar trebui să ne intereseze cât mai îndeaproape şi pe noi, deoarece în mod cert ne aflăm într-unul din cele două spaţii menţionate, sau în ambele, şi nu ar fi deloc lipsită de sens clarificarea locului pe care l-am ocupat şi îl ocupăm. În funcţie de el, privindu-l din punct de vedere geografic, istoric şi cultural, putem contura mai desluşit individualitatea noastră ca popor, în relaţie cu ambianţa sa, şi încerca scrutarea unui viitor context zonal sau european.

Cu toate acestea participarea românească la dezbatere a fost mai puţin substanţială decât a reprezentanţilor gândirii istorico-politice din ţările învecinate, sau ai celei purtătoare de peceţi cu valabilitate mondială.

Prezenţa palidă la o dezbatere de asemenea amploare e datorată mai ales reticenţei extreme a regimului politic din România, dintre 1945-1989, faţă de problemele teoretice ale dezvoltării istorico-sociale (cele reale şi profunde, iar nu cele confecţionate din prejudecăţi şi banalităţi repetate „ad nauseam"). Istoriografiei şi cugetării politice le-a fost sever restrânsă libertatea aducerii acestora, chiar şi numai aluziv, la ordinea zilei. Rămâi în schimb uimit să constaţi în ce spirit deschis, „european", se scria la Budapesta, Praga sau Varşovia despre raporturile ţărilor respective cu o Europă prezentă sau viitoare, aceasta din urmă privită cu nedisimulată indiferenţă faţă de dogma stereotipă a socialismului ce avea să fie neapărat victorios la o anume scadenţă finală.

Una din formulele schiţate în cadrul dezbaterii, afirmată cu insistenţă şi larg comentată în ciuda inconsistenţei sale, trădând amatorismul subiectiv al autorului, a fost

aceea a trasării, spre a configura o viitoare Europă, a unei limite funcţionale între zona confesională ortodoxă şi cea catolic-protestantă.

Formulă care, în primul rând, avea pretenţia să definească, după acest criteriu considerat dominant, sud- estul Europei şi Europa centrală. Ea nu ţinea seamă de faptul că în timpurile moderne a scăzut relevanţa confesionalului, ca element definitoriu al unei situaţii istorico-politice în ansamblu. Aducea o justificare naivă a fărâmiţării Iugoslaviei (cel puţin aşa au înţeles-o mulţi .) şi era deranjantă pentru noi, deoarece aşeza hotarul dintre Europa centrală şi sud-estică pe culmea Carpaţilor, adică prin mijlocul statului şi al fiinţei etnice a poporului român. Ea mai lăsa liberă şi interpretarea, insidioasă, că diferenţele confesionale din interiorul naţiunii române ar putea să însemne o separaţie structurală, profundă. Mulţi s-au speriat şi s-au închinat, ca în faţa cine ştie cărui oracol la această afişare inconştientă şi infatuată de ignoranţă în materie, calitate care, în lumea de azi, se numără printre garanţiile celebrităţii.

E momentul să introducem nişte noi termeni în această ecuaţie - şi în altele - prin care unii contestă, indirect, identitatea unitară a poporului român şi validitatea comunităţii sale de destin. Formulele acestea, care se vor a fi istorico-filosofico-politice, suferă de ceea ce s-ar numi, în anumite condiţii, „deşertăciunea sintezelor".
Adică desprinderea de concretul faptelor şi simplificarea acestuia în scheme care, tocmai datorită simplităţii lor construite, au darul să atragă, fiind înţelese de publicul neavizat în moduri diverse, confuze, alarmiste. Ele ascund, cu inconştienţă sau cu dibăcie, sub vălul obiectivităţii de suprafaţă, teze dictate de interese politice, deci străine de ştiinţă.

Identitatea unui popor, considerată în complexitatea ei, nu este statică, imuabilă, ci se formează, se dezvoltă şi chiar se modifică întrucâtva, pe parcursul evoluţiei sale istorice. Ea este produsul conştient sau acumularea subconştientă a unor factori subiectivi şi obiectivi care intervin în existenţa sa, într-o etapă dată. Au fost deosebiri între felul în care românii gândeau despre sine şi se reprezentau pe ei înşişi în vremea lui Mircea cel Bătrân sau a lui Mihai Viteazul, a Şcolii Ardelene sau a revoluţiei din 1848, în momentele Unirii din 1918 sau pe baricadele din decembrie 1989. Dând un conţinut bogat câtorva note cu totul generale, sentimentele dominante în fiecare din aceste etape istorice au definit o configuraţie specifică a identităţii colective româneşti, valabilă pentru o perioadă de timp.

Susţinem deci că formulele de stridentă sinteză - la care am făcut aluzie - sunt arbitrare. În evul mediu românii au fost, indiscutabil, integraţi spiritualităţii bizantin-ortodoxe şi spaţiului geopolitic sud-est european. În epocile modernă şi contemporană, categoric nu; începând cu intelectualitatea, românii s-au ataşat, după 1821, cu repeziciune şi în mare măsură, culturii occidentale şi central-europene. Ei privesc înspre Roma, Viena, Paris şi Berlin, se înscriu într-un spaţiu cultural nou, mai larg decât cel anterior, circumscris de

Constantinopol şi Muntele Athos, cultivat în prezent numai într-un segment al orizontului lor mental.

În ultimă şi definitivă instanţă, identitatea unui popor este statornicită de ceea ce se simte şi declară el că este şi nu de ceea ce afirmă alţii despre el, privindu-l de la distanţă, adesea prin lentile deformate sau opace, confecţionate de mass-media.

Să recunoaştem însă că starea de spirit identitară este altfel simţită pe trepte diferite de scară socială şi de instrucţiune. Aceasta nu doar la noi, ci la toate popoarele. Chiar şi numai la nivelul elitelor, conştiinţa identităţii colective, apartenenţa la ea, este variabilă. O diferenţiază mai cu seamă impactul condiţiilor materiale nefavorabile, ca unul din factorii principali ai disoluţiei sale. Spectacol dureros: zeci de mii, poate sute de mii de cetăţeni sunt gata astăzi să abandoneze comunitatea naţională şi să plece oriunde cred că ar putea dobândi altă condiţie de existenţă, ba chiar altă identitate individuală ori de grup. Concluzie îngrijorătoare: identitatea naţională, conştiinţa ei, nu este variabilă numai în timp, în spaţiu şi pe ierarhia socială, ci ea este mult mai fragilă decât ne place să credem. Fundamentarea ei pe apelul la trecutul istoric, la dulceaţa limbii, la frumuseţea plaiurilor carpatine, la sacralitatea mormintelor şi jertfelor înaintaşilor, a credinţei strămoşeşti, nu rezistă îndeajuns confruntării cu realităţile dure ale vieţii, sau cu ispitele opulenţei. A rezistat la generaţiile care, în trecut, nu aveau nici o altă ieşire şi, după pârjolul năvălirilor, se întorceau din refugiul codrilor şi luau cu îndârjire viaţa de la capăt, lăsându-ne astfel moştenire ţara de acum. Mulţi din posesorii ei de până mai deunăzi sunt gata însă să rişte orice, să uite totul, pentru o stare materială mai bună decât aceea dintr-o patrie socotită de ei ca ingrată.

Prin constatările de mai sus nu vrem, în ciuda aparenţei, să alunecăm pe panta lamentărilor şi autoincriminărilor, pe care se alunecă frecvent la noi. Într-adevăr situându-se la antipodul credincioşilor incorigibili în virtuţile de veci ale poporului român, sunt supărător de numeroşi şi aceia care-l văd pradă tuturor defectelor şi fac din „Ca la noi, la nimenea!" o sentinţă emblematică a netrebniciei noastre. Nu mai vorbim de unii, deveniţi „mari gânditori" ai vremilor de acum, drept răsplată pentru că s-au complăcut în a zugrăvi destinul istoric al poporului lor cu expresiile cele mai triviale din câte pot ieşi dintr-un creier acultural şi subuman.

Vom spune numai, cu îngrijorare şi durere, că fenomenul declinului conştiinţei identităţii comunitare este şi unul de declin al crezului într-un destin colectiv. Unul e condiţionat de celălalt. Nu poţi aspira să devii ceva, când tu însuţi nu mai ştii, nu mai vrei să ştii cine eşti.

Fără a sugera cumva o consolare, vom observa şi că fenomenul nu e generat doar de o debilitare organică a mentalităţii noastre colective, nu e alimentat de vreo maladie insidioasă

care, netratată corespunzător, ar tinde să se cronicizeze. El este efectul unui context politico-social universal, dirijat şi impus.

Identitatea şi conştiinţa naţională, sloganurile care, odinioară, inarticulau credinţa în destinul solid, ascendent, al acestor valori sufleteşti sunt aduse în prag de grea cumpănă de o nouă concepţie. Teoretic şi practic, ca îşi face loc în regia şi în scenografia tragicomediei reprezentate de naţiunile şi statele lumii contemporane, în ultima ediţie a acesteia.

De la Revoluţia franceză până la al doilea război mondial istoria a fost fascinată de excelenţa ideii şi a fiinţei statului naţional, independent, suveran şi unitar. Înfăptuirea lui era considerată panaceul pentru tămăduirea focarelor de infecţie conflictuală din societate. Interesul statelor se putea afla în opoziţie, dar se credea că ele sunt conciliabile în cadru negociat, sau în al instituţiilor internaţionale destinate a facilita dialogul şi a pronunţa arbitrajele obiective.

Din ajunul celui de-al doilea război mondial acest edificiu, în care unii din arhitecţii săi n-au crezut cu sinceritate şi cu convingere, a primit o lovitură după alta, prin brutale agresiuni armate. Atunci când a părut că el se va reconstitui de printre ruinele sale, un cumul succesiv de consensuri de inspiraţie hitleristă, sovietică şi occidentală a rezultat în rostirea unui „macte"[1] asupra instituţiei statelor naţionale. S-a apreciat că slăbiciunea acestora, uşurinţa cu care se prăbuşiseră sub loviturile din afară fuseseră răspunzătoare pentru instabilitatea sistemului politic internaţional interbelic. Victimele erau, aşadar, cei vinovaţi .

Constituirea supraputerilor, practica menţinerii păcii prin eficienţa potenţială a unor „forţe de descurajare", prin sinistrul „echilibru nuclear", au împărţit lumea în arhicunoscutele blocuri politico-militare, în interiorul cărora micile state de sine-stătătoare (formal) erau aliniate şi disciplinate, de bunăvoie sau cu sila. S-a creat, sub imperiul spaimei universale, o inegalitate flagrantă de autoritate şi putere între state, majoritatea fiind adusă în dependenţă de grupul restrâns al „celor mari".[2]

Relaxarea, în ultimul deceniu, a sistemului păcii bazate pe echilibrul de forţe n-a condus însă la părăsirea concepţiei că pluralismul suveranităţilor de mici state independente este generatorul tensiunilor periculoase pentru pacea lumii, sau cel puţin incomode pentru liniştea superputerilor.

În consecinţă, cu ajustări, sistemul forţelor dominante e menţinut în vigoare. Se veghează dindărătul unui armament năucitor şi se arogă dreptul la intervenţie pentru menţinerea unei ordini gândite după un model prestabilit în spatele unor uşi capitonate.

Respinsă imediat cu indignare, s-a vehiculat nu prea demult teoria suveranităţii limitate. În august 1968, cehii şi slovacii i-au experimentat semnificaţia. Privind lucrurile drept în faţă, ne vom da seama că ea nu este abandonată, ci reactualizată cu alte motivaţii, de alţi „sponsori". S-a instituit în lume un for decizional, înzestrat cu mijloace irezistibile de a-şi

impune părerile, care decretează pentru unele ţări (mai ales pentru unele ...) ce şi cum e bine să facă, dacă e potrivit ca înăuntrul lor unele grupuri să se agite sau, dimpotrivă, să stea cuminţi, în ce măsură şi prin ce măsuri un stat e liber să-şi apere ordinea internă şi să-şi gestioneze economia, ce politică trebuie să ducă faţă de minorităţi marginalizate (adesea recalcitrante la integrarea socio-profesională ...), faţă de copiii handicapaţi, câtă cenuşă să-şi pună pe cap pentru incidentele poluante de mediu, cu cine să voteze cetăţenii săi şi cu cine nu, ş.a.m.d.

Dacă acest for decizional şi-ar dovedi infailibilitatea în toate cele de mai sus şi în altele multe, împotriva lui nu s-ar putea ridica obiecţii. Realitatea aparentă este însă aceea că el, precum toţi oamenii şi toate lucrările omeneşti, este supus greşelilor, şi că remediile pe care le impune agravează maladii preexistente şi deschide noi răni în corpul social. Fiindcă aşa cum ştiinţa medicală nu se poate baza exclusiv pe chirurgie, oricât de avansată este această ramură a ei, nici politica umanitară (sau dorită a fi astfel .) nu se poate folosi numai de metode radicale. Medicul înţelept mai ascultă şi ceea ce-i mărturiseşte bolnavul şi alege ce e bun din declaraţiile acestuia.

Deocamdată, orice am comenta noi - nu avem cum schimba tipul de echilibru mondial care s-a instaurat de curând.

Suntem naţiuni mici, state mici şi slabe, constrânse să ne mişcăm într-un cadru prescris. Independenţa şi suveranitatea sunt ambiţii catalogate ca desuete şi reproşabile. Cei grăbiţi să se pună bine cu „lumea bună" batjocoresc inutilul sentiment al patriotismului, ori, mai subtili, se interoghează asupra sensului acestui straniu cuvânt, pe care se prefac a nu-l mai pricepe, fiind prea vulgar pentru gustul lor.

Luată cu asalt din diferite direcţii, de mai aproape şi mai de departe, identitatea colectivă se clatină şi ea, într-o nefastă fază de tranziţie, în care, printre altele, e propagat indiferentismul faţă de valorile aferente sentimentului numit cândva „dragoste de ţară".

Identitatea e în criză, iar destinul incert. Nu în sensul iminenţei unei prăbuşiri (deşi nimic nu e imposibil), ci în al drumului pe care-l va urma, al evantaiului de valori pentru care va opta şi al scopului în jurul căruia va căuta să catalizeze energiile comune.

Pe vremuri, un destin de ordin naţional „se asuma eroic". Cei de azi, trebuie să fim pregătiţi să-l asumăm cu avertizat realism. Dar niciodată cu definitivă resemnare, dacă s-ar întâmpla să constatăm că el s-ar căuta a fi îndreptat spre anihilarea imperativelor celor mai din adâncuri ale fiinţei noastre ca popor, ca subiect creator de cultură, în îngemănarea tradiţiei proprii cu universalitatea.

[1] „Să moară" - cuvânt a cărui pronunţare de către împărat condamna la moarte pe gladiatorul învins în arenă, dacă i se părea potentatului că acesta n-a luptat cu destulă vrednicie.

[2] A fost compus cândva din şapte membri, apoi din patru, apoi din doi, apoi din unul ... Ce mai urmează? ... Câţi îşi mai aduc aminte de existenţa unei Organizaţii a Naţiunilor Unite, care, de altfel, de la bun început dădea posibilitate, prin chiar structura ei statutară, exercitării unui dictat din partea celor mari?

LATINITATE ŞIIDENTITATE NAŢIONALĂ

În ultimele decenii termenul „mit" este frecvent pus în circulaţie. Vechiului său sens, originar şi punctual, i se adaugă alte aplicaţii, nu în ultimul rând în istoriografie. El a acumulat din partea istoricilor adeziuni şi extinderi de sensuri, incluse în construcţii interpretative ale unor fragmente din trecut. Proliferarea miturilor în istoriografie, înţelese ca fabulaţii, eventual în jurul unui nucleu real, a generat un curent contestatar care dă semne de exagerări: totul se încearcă a fi „demitizat" -, momente din istorie, mari valori culturale, elanuri morale. Unii - fie că-l cunosc sau nu pe Arthur Rimbaud - parcă ar voi să ne sugereze, pe urmele genialului adolescent, că ar trebui regândită până şi iubirea.

Disputa principală se poartă în jurul veracităţii informaţiei cuprinse în mituri şi, prin urmare, a posibilităţii de a o descifra şi de a interpreta în lumina ei realităţi revolute.

În acest cadru s-a dezvoltat în contradictoriu, mai ales în ultimii vreo 200-250 de ani, şi problema latinităţii poporului român. Semnalată în opera unor umanişti prin secolul al XV-lea, preluată, cu sublinieri, de cronicarii moldoveni şi munteni, a fost în cele din urmă îmbrăţişată cu fervoare de reprezentanţii Şcolii Ardelene, care au făcut din ea cheia de boltă a istoriei naţionale. Ceea ce, în fapt, a rămas până astăzi, fiind considerată de istoriografia română drept un adevăr probat prin variate argumente şi dovezi.

Împotriva tezei latinităţii s-au declanşat atacuri tot mai insistente, căutându-şi tot mai multă fundamentare ştiinţifică, pe măsură ce această teză era invocată ca argument în favoarea revendicării de drepturi politice şi naţionale pentru români.

În termenii desfăşurării ei de până acum, polemica nu pare a se apropia de o soluţie acceptabilă tuturor părţilor. Încercăm, în consecinţă, privirea ei dintr-un alt punct de vedere.

S-a afirmat despre istoriografia şi lingvistica română că ele susţin „mitul" latinităţii poporului român. Folosit în accepţiunea originară, cuvântul urmăreşte discreditarea insidioasă a întregii construcţii privind originea românilor din vechii colonişti ai Daciei romane.

Observăm, ca punct prealabil argumentării pe care o intenţionăm, că miturile nu sunt prezente în memoria omenirii numai în epoca anterioară scrierii şi culturilor materiale mai evoluate. Ele se prelungesc, ba chiar se amplifică în epoca scrierii, în parte datorită acestei arte miraculoase. Unele persistă, adeseori fără să ne dăm seama, până în zilele noastre.

Rezistenţa lor în faţa criticii istoriografiei şi filologiei se datorează faptului că în conştiinţa comună ele suferă o translaţie de funcţie şi de sens. Funcţia lor principală devine aceea de a reprezenta imaginea pe care o comunitate şi-o face despre ea însăşi, de a-i întruchipa şi sublinia credinţa într-un destin istorico-politic unitar. În aceste condiţii, mitul nu mai este o modalitate explicativă nebuloasă, căutând a suplini absenţa de informaţii sigure, ci o *idee-forţă,* care concentrează controversele şi îndoielile în jurul unui *credo* şi făureşte convingeri, valorificând ceea ce am numi „iraţionalitatea creatoare" în istorie.

Multe popoare de pe treptele istoriei moderne perpetuează câte un mit creat la un anumit punct îndepărtat al existenţei lor, spre a le sintetiza ceea ce ele socotiseră a fi vocaţia lor fundamentală. Conştient sau subconştient, mitul originar le conferă o încredere, un sentiment de continuitate, o energie vitală, asemenea credinţei într-un protector transcendent.

Pentru nord-americani, de pildă, un astfel de mit este cel al pionieratului şi al frontierei, creatoare - se spune - a calităţilor esenţiale ale tipului mediu american: individualism, iniţiativă, energie, tenacitate.

Englezii înclină să creadă că unele practici specifice adunărilor tribale anglo-saxone au conţinut, în genere, predispoziţia britanică spre dezbaterea treburilor de interes comun, spre dialog şi compromis echitabil. Deci parlamentul modern, ancorat în stratul legendar al istoriei.

Având un talentatat propagandist în persoana lui Tacitus, germanii şi-au construit, la rândul lor, o imagine idealizată despre ei, din datele vieţuirii strămoşilor lor din Pădurea Hercynică, sau din eposurile din vremea migraţiilor.

Exemplele pot continua. Fixarea finală a miturilor în ipostaza numită de noi a „iraţionalităţii creatoare" a avut loc oarecum pe nesimţite, prin estomparea fondului de date reale pe care le conţineau, şi a semnificaţiilor particulare ale acestora, sublimându-se din ele una generală, de factură simbolică. Acest proces de „dezobiectivizare" s-a petrecut uneori şi cu evenimente istorice reale, cunoscute, estompate sub un văl mitic, sau, în orice caz, deformant al realităţii lor genuine.

Se poate reflecta la deosebirea dintre modul în care era percepută democraţia, ca pedagogie politică nemijlocită a întregului popor în anii Revoluţiei franceze şi modul în care este perceput astăzi - mai abstract şi contaminat cu multe elemente alogene - idealul democratic.

Aceeaşi comparaţie conduce spre aceleaşi constatări pentru ideea naţională sau cea socialistă, luate sub observaţie în două momente distante în timp. Din doctrine meticulos articulate pe parcursul secolului al XlX-lea, ele au ajuns a fi percepute în prezent ca idealuri generale, proiecţii mentale dintr-un concret social-politic, a căror forţă nu mai e extrasă dintr-o doctrină, ci dintr-o credinţă inerţială. În intelectul celor care le acceptă, ele se comportă ca nişte mituri-directoare, fiind mult mai puţini decât odinioară cei ce le analizează construcţia teoretică.

Pot fi întâlnite opinii[1] conform cărora grupurile etnice sunt, înainte de toate, forme de organizare socială în cadrul cărora componenţii lor se folosesc de unele particularităţi culturale din trecut, ce nu pot fi verificate istoriceşte. Diferitele elemente ale unei culturi naţionale sunt bazate pe elaborate mitice, integrate într-o imagine unică şi organizate într-o reprezentare a originilor culturii respective.[2]

Reprezentarea originilor culturii române în sensul elementar al căutării identităţii fiinţei etnice, a constat în două imagini care au dobândit treptat caractere cvasimitice şi funcţii de idei-forţă. Ele au catalizat conştiinţa identităţii şi, pe temelia lor, diversitatea originară a istoriei poporului a fost revărsată într-un flux unitar.

Prima dintre aceste imagini, asumând funcţia de mit creator de istorie şi de conştiinţă colectivă, a fost aceea a prezenţei creştinismului în Dacia, prin colonişti romani din secolele II-III p. Chr.

Citând cuvintele de origine latină din lexicul de bază al creştinismului românesc, Samuil Micu conchidea: „De unde luminat să vede că românii de la începutul bisericii, împreună cu romanii, părinţii lor, s-au
creştinat, şi nu de la bulgari, nici de la romanii păgâni au luat aceste cuvinte, ci de la romanii cei creştini[3].....

La fel Petru Maior: „... strămoşii românilor, precum sângele în vine, aşa credinţa lui Hristos în suflet de la Roma o au adus cu sine în Dachia".[4]

Şi în zilele noastre se mai aude spunându-se că „poporul român s-a născut creştin". E o exagerare, deoarece indiciile prezenţei câtorva elemente creştine în Dacia în secolele ocupaţiei romane nu sunt suficiente pentru a se putea susţine încreştinarea unui procent cât decât notabil al populaţiei provinciei.

Reală sau nu, această aserţiune a constituit un factor coagulant al unei prime forme a conştiinţei identităţii colective, - cea creştină.

Între căderea Imperiului Roman de Apus şi sfârşitul cruciadelor, ea a fost un fenomen spiritual general european. Creştinismul a dat viitoarelor popoare ale Europei moderne o primă formulă identitară, integrabilă în spaţiul deschis, - în urma desfiinţării hotarului pe care-l formaseră, veacuri de-a rândul, Dunărea şi Rinul, - între două lumi distincte: Roma şi „Barbaricum".

Pentru români, afirmarea creştinismului ca element constitutiv primar al identităţii lor colective a însemnat pe de o parte un suport augmentativ al tezei latinităţii, iar pe de altă parte o motivaţie a rolului de apărători ai creştinătăţii răsăritene împotriva expansiunii otomane, rol din care au confecţionat de asemenea o pecete identitară a istoriei lor.

Cu începere din secolul al XV-lea, umaniştii italieni (Poggio Bracciolini, Flavio Biondo, Aeneas Sylnius Piccolomini) au identificat şi susţinut originea latină a românilor cu unele erori, amplificate în spaţiul umanismului maghiar şi mai ales polonez. Din aceste surse, ideea a fost preluată de cronicarii şi istoricii moldoveni, munteni şi ardeleni, din secolele XVI-XVIII.

Până aici, nimic extraordinar, fiindcă umaniştii, cu pasiunea lor pentru „antichităţi", au descoperit aproape pretutindeni descendenţe romane.

Un aspect interesant al problemei e constituit de faptul că, după interpretări mai recente ale unor izvoare, originea latină şi latinitatea limbii ar fi fost prezentă în conştiinţa populară a românilor şi semnalată ca atare pe la începutul secolului al XV-lea. Ea nu putuse coborî acolo pe filieră cultă, dată fiind cvasiinexistenta comunicabilitate, atunci, între elitele intelectuale şi poporul de rând. Ar rezulta că, dimpotrivă, umaniştii şi-au fundamentat opiniile lor cu privire la latinitatea românilor pe informaţii culese de la acesta.[5] În caz afirmativ, neam afla în faţa unei probe de extraordinară memorie colectivă. Ea ar fi putut fi alimentată, în „veacurile întunecate", de înregistrarea de către români a deosebirii dintre limba lor şi a vecinilor. Ar fi apărut, pe această bază, o reacţie de respingere a confruntării lor cu etniile din jur, o conştientizare a singularităţii şi o chemare în spaţiu şi timp, cerând un răspuns la aparenta stranietate a identităţii lor.

Situaţie pe care Nicolae Iorga o surprindea într-una din imaginile sugestive în care nu arareori scrisul său excela: „Copil al Romei, pierdut în pustiul veşnic înnoit al barbarilor. Aşa de puţini, între aşa de mulţi. Cu fraţii la celălalt capăt al Europei şi cu străini de noi în toate părţile".

S-ar mai putea accepta şi supoziţia unor fire de comunicare orală cu Roma şi Bizanţul, care ar fi fost întinse de cler şi biserică, singurele instituţii capabile să transmită la mari distanţe, în condiţiile vremii, o tradiţie cultă în păturile populare.

Indiferent de soluţia ce se va oferi acestui aspect al discuţiei, relevant rămâne faptul că ideea latinităţii a existat, pe la 1400, atât cât izvoarele o atestă,[6] şi e sigur că nici atunci ea n-a putut să apară din neant.

Toate miturile aflate la originile existenţei istorice a popoarelor au făcut dintru-nceput să vibreze în fiecare din ele ideea că el este „altfel decât ceilalţi".[7]

Dat fiind că aceste mituri, căutătoare de identitate colectivă, ajung la ea prin operaţii de diferenţiere şi respingere, stabilind opoziţia „noi-alţii", pentru poporul român nici o altă reprezentare istorică despre sine şi originea sa nu ar fi putut îndeplini mai bine rolul pe care l-a îndeplinit ideea latinităţii. În primul rând, ea avea câteva suporturi în fapte reale: cucerirea şi colonizarea romană, similitudinea limbii cu cea latină. Apoi, oferea indispensabilul nimb de orgoliu cu care îi place oricui să se înconjoare, situându-şi propria existenţă pe un plan superior faţă de al altora. Era susceptibilă să confere poporului român cea mai netă individualitate, în vreme ce alte concepte din categorii apropiate ar fi contribuit mai degrabă la confundarea românilor în amalgamul etnic central şi sud-est european. Ea instaura o posibilitate de comunicare cu occidentul neolatin şi putea să apeleze la o solidaritate de gintă latină care, în secolul al XlX-lea, va fi realmente invocată, nu fără ecouri la cei cărora se adresa. Latinitatea apare ca purtătoare a unui ideal, în momente ale istoriei în care prezentul nu oferea o imagine de sine satisfăcătoare, ea trebuind căutată în trecut.

Dezvoltată de Şcoala Ardeleană, continuată în toată istoriografia care a urmat acesteia, ideea latinităţii a sfârşit prin a deveni şi altceva decât o doctrină istorico-politică şi o teorie lingvistică: o componentă a psihicului colectiv, oarecum apriorică, şi în consecinţă irelevantă pentru punerea în balanţă, cu argumente raţional- ştiinţifice, (ori pretinse ca atare ...), a adevărului sau falsităţii sale. Fundamental rămâne faptul că ea s-a constituit, există şi dirijează, explicit sau în subconştient, gândirea şi „comportamentul istoric" al comunităţii naţionale româneşti, într-un fel apropiat de cel în care credinţa îi conduce pe mulţi către un ideal transcendent, pe o cale neabătută prin argumente şi contraargumente raţionale.

Un sociolog american formula, în 1931, următoarea teoremă: „Dacă oamenii definesc anumite situaţii ca reale, atunci acestea sunt reale în consecinţele lor". Ceea ce înseamnă că oamenii nu reacţionează numai la situaţii obiectiv-reale, ci în egală măsură la semnificaţiile atribuite de ei acestora.

În lumina acestui mod de punere a problemei, ne putem apropia de o cugetare a lui Nietzsche, care, mărturisit sau nu, a inspirat pe mulţi istorici:

„Sentinţa trecutului e totdeauna una oraculară, pe care n-o putem tălmăci decât ca făuritori ai viitorului şi ca interpreţi ai prezentului".

Dar în unele cazuri, după cum am crezut a putea arăta în cele de mai sus, termenii cugetării lui Nietzsche par a se inversa: sentinţa oraculară a trecutului, de esenţă şi structură adesea mitizantă, posedă o forţă interioară, creatoare de o matrice a interpretării prezentului şi a viziunii asupra viitorului.

Aşa a fost funcţia oraculară pe care a îndeplinit-o ideea latinităţii în configurarea identităţii naţionale româneşti.

1 În „Revista de cercetări sociale", 4 (1997), nr. 3, p. 96-97.

2În contextul citat, termenul „cultură" pare a nu fi utilizat într-un sens restrictiv şi tehnic, ci în acela al amplitudinii sale maxime, de trăsătură spirituală dominantă a unei comunităţi mai întinse.

3 *Istoria românilor,* vol. II, Bucureşti, 1995, p. 194.

4 *Istoria bisericii românilor,* vol. I, Bucureşti, 1995, p. 86.

ASUPRA REINTEGRĂRII SPIRITUALITĂŢII ROMÂNEŞTI ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Evenimentele din 1989 au înlăturat separaţia dintre Europa de Vest şi de Est şi au deschis calea apropierii structurilor politice ale acestor două zone, dată fiind instaurarea de regimuri democratice în fostele ţări comuniste.

În schimb, se conturează un fenomen neaşteptat şi îngrijorător: o nemărturisită deschis distanţare spirituală între Apus şi Răsărit, cel puţin în interiorul unei părţi din opinia publică a mai multor ţări.

Faptul apare îngrijorător pentru perspectiva reintegrării lumii europene într-o comunitate. Oricât de multe organisme şi instituţii se vor crea în acest scop şi oricât de mulţumitor vor funcţiona ele, integrarea Europei nu va fi completă şi stabilă dacă ea nu va fi susţinută de o reală comunitate spirituală.

Începând acum aproape 200 de ani, categoriile cultivate ale populaţiei ţărilor Europei centrale, estice şi sud-estice au avut o relaţie cu cultura occidentală. Impetuos dezvoltată pe parcursul unui secol, ea a creat, în fapt, comunitatea spirituală menţionată, cel puţin până la nivelul intelectualităţii mijlocii.

În România de până la 1944 (chiar 1948) orice absolvent de ciclu gimnazial şi liceal era - într-o măsură variabilă, în funcţie de sârguinţa şi de talentul lui - un cunoscător şi un admirator de limbă şi de cultură franceză.

Presiunile politice au separat, după 1940 şi 1944, ţările estului de ale vestului. Separaţia a fost extinsă şi aplicată cu stricteţe şi pe plan cultural. În occident nu s-a înţeles deajuns cât de impopular a fost acest clivaj impus. Victimele lui trăiau cu impresia că în momentul în care el va fi înlăturat, vor fi reprimite cu braţele deschise în familia Naţiunilor Unite, ca nişte copii trecuţi prin suferinţe.

Hotărârile de la Ialta, şi ale tratatelor de pace de la Paris au risipit fără menajamente această iluzie.

Cumplita decepţie a fost înghiţită (cu noduri .) de grupurile de opinie „realiste", care s-au silit să înţeleagă că aliaţii nu puteau scuza, din motive sentimentale, realitatea colaborării acestor state la războiul contra lor. Aliaţii procedau după regula jocului: cel ce pierde, plăteşte - fără tocmeală.

Sub acoperământul înăbuşitor al acestui realism resemnat, răsăritenii - şi nu în ultimul rând românii - au păstrat între 1945-1989 un ataşament subteran pentru cultura şi pentru idealul democratic occidental. La fel ca în timpul războiului, declaraţiile oficiale erau una, iar sentimentele majorităţii populaţiei erau altele.

În decembrie 1989, când poporul român a răsturnat printr-o insurecţie violentă, cu grele sacrificii omeneşti, cea mai rigidă dictatură comunistă a momentului, el s-a aşteptat ca gestul său să fie preţuit.

Dar încă o dată românii s-au pomenit în situaţia şcolarului pedepsit, atunci când credea că merita să fie
premiat.

A fost un şoc pentru ei să constate că, după numai câteva zile de la evenimente, acestea au început a fi denigrate în presa şi chiar în cercurile oficiale occidentale, declarate ca o minciună şi o înscenare. A fost suspectat, ironizat şi minimalizat tot ce se încerca a se instaura în continuare în România: libertăţi politice, alegeri, constituţie, parlamentarism etc.[1]

Sensibilitatea cetăţeanului de toate categoriile a dus la un rezultat neaşteptat pe care, în cincizeci de ani, nu l-au atins nici propaganda nazistă, nici cea sovietică: îndepărtarea sentimentelor unei părţi a populaţiei de lumea occidentală.

În această nedorită împrejurare, intelectualitatea ar fi factorul capabil să corijeze atare reacţie emoţională şi să înlesnească acomodarea românilor la comunitatea spirituală europeană. Intelectualul se poate ridica la o percepţie de nivel superior a problemei reintegrării în Europa, pe care cetăţeanul mijlociu o vede simplist şi nu ca pe una globală, ca pe o nouă filozofie a coabitării continentale, conducând spre o nouă structură de ansamblu, spre împlinirea pe o nouă cale a unui destin comun.

Într-adevăr, o compozantă naivă a mentalităţii est-europeanului obişnuit a fost, în ultimii 10-12 ani, speranţa într-o egalizare rapidă a nivelurilor de viaţă din cele două părţi ale

continentului. Ca o „pars pro toto", se poate cita starea de spirit a populaţiei din fosta Republică Democrată Germană, după unificare.

A rezultat din aceasta o candidă stare de aşteptare a revărsării ploii de aur. Şi cum ea a întârziat, şi mai întârzie, mulţi încep a declara că reapropierea de Europa nu aduce mare lucru, şi a privi cu îngrijorare anticipaţiile asupra „costurilor integrării".

Grefat pe inerentele dificultăţi economice din „perioada de tranziţie", acest mod de a gândi naşte nostalgie după regimul comunist, cu standardele sale modeste de viaţă, dar foarte sigure; alimentează o stare de excitaţie psihică în mase, din care izbucnise uşor conflicte sociale, interetnice şi interconfesionale, precum şi exagerări ale chestiunilor în litigiu între state. Se creează spaţiu insinuării de curente extremiste de diverse nuanţe.

Devine astfel imperativă cultivarea unei pedagogii politice a reintegrării în Europa, pe care - am spus-o şi mai înainte - cel mai bine ar putea-o realiza intelectualitatea. Ea are de partea sa câteva atu-uri, dar pentru a le putea folosi ar trebui sprijinită în direcţia creşterii rolului şi prestigiului ei social, aflat în prezent în declin în ţările din est, România nefăcând excepţie.

Primul din aceste atu-uri e reprezentat de faptul că „dezintegrarea" Europei în două blocuri şi două sisteme opuse, emetizate, a reuşit mai puţin decât îşi propuseseră autorii acestei tentative aberante. Vreme de 45 de ani în răsăritul continentului s-a trăit de către majoritatea oamenilor cu nostalgia „celeilalte" Europe, percepută - mai adăugându-se şi amintirile - ca o grădină interzisă, ascunzând fabuloase roade şi frumuseţi. Nu s-a reuşit eradicarea acestui sentiment, a acestei imagini, nici a informaţiilor despre ceea ce se petrecea „dincolo".

De aceea nici românii, nici alte popoare, nu pierduseră - la 1989 - disponibilitatea reintegrării spirituale în Europa. Temeliile lor străvechi, sau mai noi, erau acolo, chiar dacă mulţi occidentali ignorau acest lucru. Lumea de astăzi, aiurită de ciclonul informaţional, cunoaşte şi apreciază o comunitate umană nu după marii ei creatori de valori, nu după impostaţiile ei stabile, de profunzime, ci după un incident spectaculos, după un performer sportiv, în genere după tot ce este spectaculos şi efemer.

Eseistul politic american Francis Fukuyama a ajuns, în două lucrări viu discutate[2] nu prea demult, la concluzia că „forţa motivaţională a istoriei umanităţii este aşa-numita <<luptă pentru a fi luat in considerare». Ceea ce înseamnă dorinţa omului de a-i fi recunoscută propria demnitate printre semenii săi . Atracţia exercitată de democraţie nu decurge numai din promisiunea prosperităţii şi a libertăţii ... ci în egală măsură din dorinţa fiecăruia de a fi considerat egal cu oricare altul ."

Pedagogia politică a integrării europene, mai ales cea profesată de mass-media, ar trebui să reflecteze asupra acestor sentinţe ale politologului american.

Integrarea Estului e văzută, ca de la sine înţeles, doar ca aliniere a acestuia la Europa, cu inventarul, viu sau mort autentificat la recepţie, şi cu azvârlirea la deşeuri a restului. Dar poate că ar exista raţiuni ca şi occidentul să vină în întâmpinarea alinierii, făcând un efort de comprehensiune a acestei Europe de răsărit - mizeră, nefericită, dispreţuită, vândută ca sclavă, martirizată, dar purificată prin suferinţă şi capabilă a fi păstrat şi creat valori morale pe care starea de opulenţă preferă să le ignore .

Chiar dacă există deosebiri de grad între cultura şi civilizaţia unor zone, nu e oportun ca Europa să fie circumscrisă în regiuni tranşant diferenţiate.

Întreaga dezvoltare istorică a societăţii europene a înaintat în sensul omogenizării spirituale, intelectuale şi morale a popoarelor continentului. Aşadar: „Europa, potrivit geniului istoriei sale, sau va fi una, sau nu va fi deloc ..."

Evident, pledoaria noastră nu absolvă de mari obligaţii pe cei din Est. Trebuie să se vadă bine pe ei înşişi: cine sunt şi ce pot, unde se află şi unde vor să ajungă. Să se distanţeze de mentalitatea izolaţionist- naţionalistă, de orgoliile mari ale celor mici şi să caute adaptarea la cerinţele pe care le conturează viitorul.

De la această răscruce istorică poate începe un salt spre împlinirea unui mare destin, sau o ratare a lui.

Ritmul istoriei contemporane nu mai acordă revanşe pentru înfrângeri şi pentru meciuri nule. Asemenea generalilor Revoluţiei franceze, care luptau având la spate umbra ghilotinei, popoarele Europei, din oricare parte a ei, nu au altă soluţie decât să învingă, învingându-se şi pe ele însele ...

[1] *The End of History,* 1989; *The End of History and the lastMan,* 1992.

SPRE O TRANZIŢIE A IDENTITĂŢII NAŢIONALE

Unei societăţi dornice să se reconstruiască, spre a se alinia valorilor contemporaneităţii sale, nu trecutul, ci prezentul este sursa de inspiraţie mai indicată acestui scop.

Orice construcţie sau reconstrucţie viabilă a societăţii este a se întemeia pe evaluarea realistă, critică, a datelor şi a necesităţilor prezentului ei. În prezent este încorporat şi trecutul, ca o experienţă selectată.

Nu doar într-un singur sens, lumea de astăzi se află la o răscruce a evoluţiei modelelor sale de structură şi de mentalitate. Dar cea mai sensibilă cumpănă pare a fi între structurile şi mentalitatea *naţională,* dominantă în ultimele două secole, şi cele supra-naţionale - unele din acestea deja conturate, altele gestante pe planşetele proiectanţilor.

Nimeni nu poate nega că pe parcursul istoriei toate categoriile sale, reale sau ideale, s-au aflat - între limitele extreme ale apariţiei şi dispariţiei lor - într-un permanent proces de transformare.

Este plauzibilă, prin urmare, ipoteza că şi categoria „naţionalului" se află în fază de declin, rămânând a se glosa pe marginea duratei şi a formei consumării finalului ei.

Istoria nu este o aşa de riguroasă „magistră a vieţii", cum este creditată în chip curent. În cadrul ritmului trepidant al lumii contemporane, ea face adesea figura de magistru depăşit de realităţi. A fost numită - mai potrivit, poate - o „filozofie prin exemple". Pentru destinul „naţionalului", ca formă politică şi mentală în societatea contemporană, istoria poate oferi antecedente. Cel mai atractiv ne pare cel al „polis-ului" elen. La fel ca statul naţional modern, el a fost o structură stabilă, unitară, cu organizare specifică, suficientă sie-şi, întreţinând între cetăţenii săi un sentiment al solidarităţii comunitare, apropiat - cel puţin în cazul Atenei - de sentimentul naţional modern, evident la altă scară.

Formă reprezentativă a geniului politic elen, manifestat în epoca sa clasică, „polis-ul" a suferit în secolul al IV-lea a.Chr. o involuţie. Ea s-a datorat pe de o parte, după aprecierea lui Demosthene, unei eroziuni interne: slăbirii spiritului civic ce caracterizase democraţia ateniană în secolul lui Pericle; pe de altă parte, în modul cel mai direct cuceririi macedonene.

A urmat expansiunea elenă în Orientul Apropiat, operă a lui Alexandru cel Mare. Ea a dizolvat definitiv vechiul „polis" şi pe cetăţenii săi într-un alt orizont politic şi spiritual - universalist şi cosmopolit -, cu alte forme de organizare şi cu altă mentalitate decât cea din tiparele tradiţionale.

Vreme de două mii de ani după Alexandru cel Mare, Europa a vieţuit sub cupola unor structuri politico- ideologice integraţioniste şi universaliste, precum şi a alternativelor unor blocuri opuse, din aceleaşi puncte de vedere.

Aşa a fost, „above all", Imperiul Roman, a cărui măreţie a obsedat conştiinţa europeană născândă, care va încerca de mai multe ori restaurarea lui.

I-a urmat universalismul creştin - o unitate în credinţă, având la hotarul ei sudic o alta: blocul advers al Islamului.

Universalism politic şi religios care a făcut loc, treptat, statelor monarhice centralizate, în evoluţie rapidă spre forma statului naţional. Predominantă în secolele XIX-XX, ea ar cumula, ca trăsături generale, unitatea teritorială, de structură constituţional-juridică şi administrativă, de limbă, de cultură, tradiţii şi idealuri împărtăşite de majoritatea cetăţenilor.

Marcând mereu succese în afirmarea sa, statul de tip naţional a cunoscut un moment culminant la sfârşitul primului război mondial.

Sistemul Versailles a fost unul de consacrare a Europei naţiunilor. Excepţii, dar fără a exercita o influenţă debilitantă de principiu, erau Confederaţia elveţiană, Republica germană semi-federalistă „de la Weimar" - cu aplicare într-un stat omogen din punct de vedere etnic, - şi inovaţia federalismului sovietic - o perdea de fum îndărătul căreia se dezvolta un centralism atroce.

Modelul Europei de state naţionale a fost întrucâtva temperat prin instituirea Societăţii Naţiunilor. Având rolul de a trata problemele interstatale litigioase ca probleme de interes comun ale statelor membre, Societatea Naţiunilor a fost, printre altele, un semnal al tendinţei de atenuare a prerogativelor suveranităţii naţionale, de ipotetică (încă.) deschidere spre o confederare politică la scară continentală.

Al doilea război mondial a fost următoarea etapă în procesul compromiterii conceptului de stat naţional.

Falimentul sistemului Versailles a fost, implicit, şi al Societăţii Naţiunilor. Cu o doză de exasperare, el a fost atribuit carenţelor instituţionale ale celei din urmă, faptului că ea fusese lipsită de posibilitatea de a se impune în faţa multiplicităţii intereselor şi acţiunilor statelor care cultivau cu gelozie trandiţia suveranităţii naţionale şi făceau din aceasta o platformă de încălcare a dreptului internaţional.

Politica Germaniei şi Italiei s-a drapat în haina naţionalismului extremist. Deşi, în ultimă instanţă, nu acesta a fost motivul decisiv al agresivităţii celor două state, afişarea de către ele a acestei ideologii în formule aberante a contribuit substanţial la demonetizarea şi compromiterea ei. Lipsa de solidaritate, de ripostă, şi slăbiciunea statelor mijlocii în faţa marilor puteri agresoare - slăbiciune necompensată de vreo implicare serioasă a marilor puteri democrate li pacifiste - au diminuat de asemenea creditul tipului de organism politic numit stat naţional.

„Post festum", adică după ce victimele sucombaseră, s-a lansat ideea instituţionalizării integrării europene pe baze mai ferme decât ale fostei Societăţi a Naţiunilor. Faptul s-a petrecut în timpul războiului şi s-ar părea că primul iniţiator ar fi fost Winston Churchill, într-o cuvântare la BBC, la 21 martie 1943.[1] El a vorbit atunci despre un viitor „Consiliu european", despre o „ligă eficientă" a naţiunilor europene, ca despre mijloace de a reconstrui Europa. În structura acesteia trebuiau să fie încorporate forţe naţionale, internaţionale şi „asociate" sau „mixte" (se înţelegea prin ele entităţi de tip confederativ). Ele aveau să înglobeze într-o zi toate ramurile familiei europene şi să fie în măsură să valideze decizii comune, să prevină şi să oprească noi agresiuni, încă din faza eventualelor lor pregătiri.

Churchill a reluat aceste idei într-un discurs rostit la Zürich, în 1946, mai cunoscut şi mai mult citat în publicistica integraţionistă decât alocuţiunea radiodifuzată din martie 1943.

În timpul războiului, ele au fost împărtăşite de rezistenţa intelectuală germană din gruparea Goerdeler, iar între martie-iulie 1944 reprezentanţii Rezistenţei din 9 ţări (Germania, Franţa, Italia, Danemarca, Norvegia, Olanda, Polonia, Cehoslovacia şi Iugoslavia) au enunţat teza: „Pacea viitoare va fi posibilă numai cu condiţia renunţării la dogma suveranităţii absolute a statelor şi a integrării lor într-o organizaţie federală."[2]

Datele concordă în a sugera că ideea integraţionistă europeană de după 1945 a avut la bază considerente în primul rând pragmatice şi mai puţin ideologice, dacă nu se invocă, eventual, etica declarativă a păcii între popoare, prezentă în toate proiectele de „pace eternă", de la Renaştere încoace.

Cu începere din anii 1949-1951 această idee a prins a se întrupa, ducând la integrarea economico- politică şi militară a spaţiului euroatlantic. În următorii zece ani ar fi posibil ca ea să absoarbă şi Europa central-
w w • w 3
răsăriteană.

Dezvoltarea acestui proces a adâncit antinomia dintre proiectatul cadru comunitar de organizare a continentului şi cel anterior, al statelor naţionale suverane. O antinomie în plan real, cu replică şi în plan spiritualmental. Încă nu se poate afirma cu certitudine dacă acest factor mental va avea rolul principal sau secundar în evoluţia spre viitorul apropiat.

Apropierea de elucidarea termenilor antinomiei menţionate comportă evocarea sumară a factorilor care îi favorizează sau se opun unuia ori celuilalt, adică integraţionismului pancontinental sau autonomismului naţional.

Un veritabil didacticism politic s-a mobilizat în vremea din urmă, pentru a susţine necesitatea şi raţionalitatea drumului către Europa unită.

S-a citat, printre argumente, tendinţa spre „globalizare", spre mondializarea unor segmente importante din viaţa societăţii contemporane. Apoi, dezvoltarea transporturilor şi comunicaţiilor, uniformizarea lingvistică, drept urmare a invaziei imaginii în spaţiul informaţional şi a propagării pe multiple canale a limbii engleze ca limbă de comunicare, ca bază a codajelor informatice. Până la nivelul persoanelor slab instruite se observă uniformizarea limbajului elementar şi a comportamentului, decurgând din explozia informaţională care penetrează cu vehemenţă în toate căminele. Se modelează o psihologie colectivă şi individuală cu trăsături determinate de similitudinea ocupaţiilor şi mai ales a preocupărilor simplificate în cadrul societăţii postindustriale. Poate încă mai mult, de manifestarea frenetică a dorinţei de a călători, a turismului de masă care, în unele anotimpuri ale anului, transformă Europa într-un spaţiu nomadizant, în care cultura şi incultura coexistă, cotidian, în confruntări tragice sau hilare.

Istoria mai adaogă la dosar tradiţia internaţionalistă a unor doctrine ca socialismul, liberalismul, reactivarea insidioasă a universalismului catolic, precum şi mişcarea pentru drepturile omului.

Influent rămâne argumentul pericolului nuclear: pacea şi securitatea nu pot fi realizate decât *împreună* cu oponenţii, confruntarea implicând riscul unui dezastru global.

Pedagogia integrării, bazată pe elemente reale, combinate cu ingeniozitate şi forţă de persuasiune, recunoaşte însă şi existenţa unor elemente de rezistenţă la „noua ordine".

Autorii manualelor de „europeism" nu par a fi totdeauna conştienţi de unele erori din textele lor, care, în loc să învingă resentimentele, alimentează retranşarea în sentimentul de geloasă identitate naţională.

Andrei Pleşu critica, de pildă, faptul că elanul doctrinar integraţionist accentuează prea mult imperativul uniformizării pentru noii veniţi, şi prea puţină înţelegere pentru ceea ce consideră a fi valorile lor. Prea li se pretinde să se machieze, spre a semăna unor modele. Prea se reduce totul la un bilanţ, în termeni de performanţe economice şi de alinieri administrative şi legislative. Este pedagogia profesorului de tip vechi, rigid, sever, care pretinde învăţarea fără greş a lecţiei, acordând puţină atenţie individualităţii elevilor, eventualelor aspiraţii şi suferinţe pe care le poartă în suflete. Europa unită - observă cu severitate autorul analizei citate - a devenit pentru cei ce ar trebui atraşi spre ea „o utopie, o promisiune, o nevroză, o cursă cu obstacole, constând în necontenite examene de admitere, în fixarea unui preţ de plătit pentru tot ce este adeziune spirituală necondiţionată". Toate acestea crează impresia - după cuvântul lui Mircea Eliade - că „nenorocirea ne devine o tradiţie".[4]

Discrepanţele economice comentate în contextul citat pot fi atenuate până la un grad tolerabil prin eforturile celor rămaşi în urmă, susţinute - dacă se va vrea astfel - de generozitatea calculată a celor din fruntea plutonului.

Factorii mai greu de depăşit vor fi cei spirituali-mentali. Oricât ar părea că s-a desprins de ea şi că o ignorează, afectând un fel de snobism ideologic, europeanul mijlociu rămâne legat prin fire numeroase de tradiţia istorică. Ceea ce se exaltă prin sintagma „cultură europeană" este în mare parte produs al tradiţiei. Gândirea europeană nu poate face abstracţie de structurarea ei în termenii unui trecut segmentat - mozaic de microidentităţi naţionale şi confesionale. Acestora le corespund culturile ce se exprimă în limbi diferite şi se definesc drept subordonate „geniului" naţional, respectiv popular.

Delimitarea între gândirea politică integraţionistă şi cea naţională s-a extrapolat în anii din urmă şi pe plan confesional.

Având tradiţia relaţiei sale nemijlocite cu puterea de stat, ortodoxia est-europeană se erijează în apărătoare a unor valori naţionale; aceasta şi din reticenţă faţă de o anume

potenţare a universalismului catolic, ale cărui linii de dezvoltare au coincis în ultimii ani cu unele acţiuni politice. S-a putut interpreta astfel separarea dintre Serbia şi Croaţia, ultima vădit sprijinită de Occident, sau prioritatea primirii în NATO şi în Uniunea Europeană a unor ţări, ca din întâmplare tot catolice. A stârnit ceva valuri reactivarea în publicistică de teorii geopolitice axate pe conceptul de Europă centrală cu tentă confesională catolică, distinctă de sud-estul ortodox şi minimalizând frontierele politice din zonă.

Dacă se ia act, cu regret şi reproş din partea unora, de recrudescenţa sentimentului identităţii naţionale, acesta, admiţând că observaţia nu este excesiv de alarmantă, se constituie - atât cât este - dintr-un orgoliu al insatisfacţiei, al spiritului de ripostă. Sentimentul naţional actual, în centrul şi sud-estul Europei, nu mai este unul de tip mesianic, ci unul de frustrare, - poate de aceea având izbucniri dezordonate şi violente.

Este incitat de sentimentul colectiv al unei grave injustiţii a cărei victimă se consideră popoarele din aceste părţi ale continentului. Ele s-au simţit abandonate între 1938-1944 agresivităţii hitleriste, târâte în război împotriva majorităţii opiniei lor politice, tratate ca duşmane de către Naţiunile Unite, iar în cele din urmă transferate, fără nici o posibilitate de obiecţie şi fără vreun termen scadent, în perimetrul ermetic închis al dominaţiei sovieto-staliniste, ale cărei caracteristici nu mai au nevoie a fi rememorate.

Resuscitatele naţionalisme est-continentale consideră - mai pe faţă, mai în surdină - că ar merita o reparaţie pentru victimizarea lor silită, pe când Occidentul, şi dacă nu o spune deschis, crede că aceste popoare şi- au meritat soarta şi că mai au a trece prin probe expiatoare.

Această perioadă de penitenţă e văzută, dinspre Apus, ca una de reeducare, de învăţare a normelor uitate ale unei societăţi culte şi civilizate, de reasimilare a valorilor acesteia, toate acreditate ca dogme.

E o atitudine care irită şi pe care unii o compară cu eroarea comisă de liberalismul britanic atunci când (între 1840-1870) a crezut fără ezitare în posibilitatea reformării „à l'européenne" a Indiei, ignorând inventarul spiritual şi social al unei culturi care, deşi eronate după criteriile Occidentului, erau înrădăcinate într-o tradiţie milenară şi formau o componentă organică a sufletului hindus, a trăirilor sale.

Simţindu-se privite şi tratate depreciativ, ca nişte amnezice, popoarele Estului ripostează invocând familiarizarea lor, de aproape două secole, dacă nu mai mult, cu cultura apuseană. Ele consideră că o cunosc mult mai bine, decât le cunosc pe ele reprezentanţii acesteia. E o realitate aceasta, iar nu afirmare a unui orgoliu gratuit.[5]

Popoarele Estului încearcă un sentiment de jenă în faţa incriminării lor de a fi colaborat cu nazismul şi cu comunismul, încât nu prea cutează să spună că şi ele sunt creatoare şi purtătoare de valori culturale şi morale, pe care le-ar dori luate în consideraţie.

Cioran, Ionescu, Enescu, Brâncuşi ş.a. sunt catalogaţi „asimilaţionist" *(des Français d'origine roumaine),* în schimb rromii, copiii handicapaţi şi câinii vagabonzi sunt români neaoşi.

Deceniile în cursul cărora între aceste popoare şi Occident s-a introdus „Cortina de fier" n-au augmentat numai pasivul capitalului lor moral. Mizeră, martirizată, înrobită, Europa răsăriteană a cunoscut, în drama ei, un proces de purificare prin suferinţă care a conservat şi dezvoltat valorile sufleteşti proprii celor aflaţi în restrişte, valori neglijate de cei copleşiţi de favorurile vieţii opulente.

Antimonia dintre integraţionism şi naţionalism, dintre identitate europeană şi naţională, e sesizabilă în mentalul colectiv contemporan. De unii nu e mărturisită, de alţii e recunoscută într-o proastă dispoziţie, pe când mulţi o denunţă cu exagerări. Îşi are substratul în vechea opoziţie dintre formulele de organizare social-politică elaborate raţional şi modelabile - se crede - prin aceeaşi metodă, şi cele create într-un proces istoric natural, ce nu poate fi forţat. E opoziţia dintre premeditarea şi spontaneitatea acţiunilor istoriei.

Ea a pus aceste popoare în faţa unei dileme, a unei „răspântii de destin", la care stă în cumpănă opţiunea pentru autohtonismul idealizator al valorilor şi identităţii proprii şi cosmopolitismul celor dispuşi să le abandoneze în favoarea unor noi sedimente valorice.[6]

Pentru noi, românii, istoria pare a se repeta, în sensul unei oarecari analogii cu perioada de după 1848, în care s-a desfăşurat disputa dintre modernism şi tradiţionalism.

Octavian Paler - el este cel pe care l-am citat mai sus - conchide că „identitatea noastră trebuie să fie o obsesie lucidă. Să fim lucizi, pentru a şti ce vrem să păstrăm ca identitate şi ce putem păstra: care este identitatea noastră adevărată."[7]

În 1992 am schiţat cam aceeaşi idee: „Orice construcţie sau reconstrucţie politică valabilă şi validă trebuie întemeiată pe o evaluare lucidă, realistă, critică, a datelor şi necesităţilor *prezente* ale societăţii, încercând totodată şi o aproximare precaută a celor viitoare."[8]

Recomandarea lucidităţii presimte faptul că ideea naţională şi statul naţional sunt la începutul pantei declinului lor istoric. Ele nu pot fi absolvite de o parte de responsabilitate pentru conflictele care au sfâşiat Europa în secolele XIX-XX. Pe lângă aceasta, este vizibilă supunerea categoriei naţionalului legii inexorabile a eroziunii prin trecerea timpului, acelei creşteri şi descreşteri a tuturor realităţilor social-istorice. Asaltul pe care-l suferă, teoretic şi practic, în timpul din urmă este el însuşi un semn al acestui curs al istoriei, care face loc emergenţei de noi concepţii şi de noi forţe modelatoare ale existenţei colective.

Fiind un factor de mentalitate organic dezvoltat, cu implantări adânci în psihologia maselor, ideea naţională nu ar trebui bruscată şi constrânsă la o capitulare fără condiţii, ci acceptată retragerea ei graduală din istorie.

„Hulită, condamnată sau depăşită - scriam acum câţiva ani - naţiunea rămâne cel mai ferm aşezământ al puterilor politice. Nici o instituţie, nici un concept de rezervă n-au apărut pentru a prelua ştafeta vechii, dar mereu activei idei naţionale. Că această idee n-ar mai fi în acord cu exigenţele timpului, e un fapt pe care raţiunea îl sugerează şi experienţa îl probează. Dar rămâne de văzut dacă, eliberându-se de acest mit, universul politic va putea supravieţui numai în pura virtute a raţionalităţii lui."[9]

Substitutele ce se propun actualmente ideii naţionale fac parte din categoria aşa-numitelor *ideologii de depăşire.* Printre ele a figurat un timp liberalismul, cu corolarul său, individualismul cetăţeanului, care se sustrage subordonării faţă de ideologii comunitare constrângătoare. A mai fost invocat idealul fraternizării universale, azi mai mult un exerciţiu retoric. Mult mai agresiv socialismul, sprijinindu-se pe argumente ce nu sunt de ignorat, dar care pierd teren în faţa *federalismului* şi a variantelor *unionismului interstatal.*

Societatea europeană pare a se îndrepta cu preferinţă către cele din urmă şi, poate, către o ideologie de depăşire încă latentă, neconturată deplin.

Naţiunile din centrul şi răsăritul Europei sunt mai ataşate tradiţiilor şi cadrului de tip naţional al istoriei. Ele vor avea, cu siguranţă, de traversat o tranziţie, nu fără dureri, de reconsiderare a conceptelor din câmpul coordonatelor lor spirituale de până acum. Totul va trebui, pe încetul, şters de praf şi dat cu alt luciu: reprezentări înrădăcinate cu privire la naţiune, stat, suveranitate, independenţă, drepturi individuale şi colective, coexistenţe interetnice şi interconfesionale, relaţii interstatale etc. Toate acestea vor fi atenuate, modificate, unele anulate, după un scenariu care, în opinia noastră, va conduce spre ipostaza *naţiunilor culturale,* adică de disociere de conceptul *naţiunilor statale.*

Vrem să credem că naţiunile viitorului îşi vor defini identitatea prin valorile create de ele în cultură, deschise universalităţii, dar nu desprinse de o originalitate specifică. Valorilor politice, sensibilităţilor şi orgoliilor aferente lor şi cultivate de o varietate a istoriografiei li se va atenua virulenţa şi îşi vor transfera impactul asupra formelor instituţionale transnaţionale.

Important va fi ca ele să transfere asupra acestora, tot într-o formulă adecvată, înnoită, şi conţinutul lor emoţional, care se resimte intens în spaţiul trăirii naţionalului.

Pentru a triumfa durabil, ideologiile nu se pot limita la efortul de convingere intelectual-raţională: ele trebuie să înlănţuie şi sufletul. Ideologiile de succes şi-au asociat întotdeauna un mit mobilizator: mântuirea, fericirea terestră sau transcendentă, libertatea şi egalitatea, prosperitatea dispensată de efortul extenuant al muncii cotidiene etc.

Suntem în căutarea unui „europenism" intelectual-cultural, dotat cu tipul de impact catalizator pe care la avut creştinismul în evul mediu, dar fără coloritul mistic al acestuia.

Nu înseamnă a rătăci după o utopie, dacă rememorăm sentinţa emisă acum aproape 2000 de ani de Seneca filozoful:

„Trebuie să trăim cu convingerea că nu ne-am născut pentru un singur colţ de lume; patria ne este întreg universul."[10]

În fond, istoria arată că reconsiderarea tuturor valorilor, postulată de Nietzsche, e un fenomen ciclic şi că ne aflăm în faţa unuia din punctele ei nodale, pentru dezlegarea căruia lumea noastră e chemată să-şi antreneze facultăţile aperceptive.

1 Rolt Hellmut Foerster, *Europa. Geschichte einer politischen Idee,* [München, 1967], p. 317.

2 *Ibidem,* l.c.

3 Poate cu o mare, enigmatică excepţie ...

4 Andrei Pleşu, *Ein europäischer Patriotismus?,* în „Allgemeine Deutsche Zeitung in Rumänien", 21. Mai 1997, p. 3.

5 Din păcate, frecventa ironizare, în folclorul politic est-european, a diplomatului sau a jurnalistului occidental care nu ştie bine unde se află cutare capitală, sau chiar ţară din est, - nu ţine de cald.

6 Octavian Paler, în „Adevărul de Cluj", 27 mai 1997, p. 6

7 *Ibidem,* l.c.

8 Camil Mureşanu, *Istorie şi destin politic,* în *Vieţi, fapte, gânduri,* Craiova, [1996], p. 185.

9 Camil Mureşanu, *Naţiune, naţionalism, evoluţia naţionalităţilor,* Cluj-Napoca, 1996, p. 19.

10 *Scrisori către Luciliu,* XXVIII.

OPINII ROMÂNEŞTI CU PRIVIRE LA PROBLEMELE SECURITĂŢII COLECTIVE ŞI ALE CELUI DE-AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

În cultura românească, al doilea deceniu al perioadei interbelice a marcat un moment de avânt al dezvoltării sale cantitative şi calitative. S-a scris şi s-a editat mult, s-au răspândit şi confruntat idei şi valori din cele mai diverse curente, opinia publică şi mai ales intelectualitatea au atins un larg orizont european.

Spre sfârşitul deceniului, ameninţarea dezlănţuirii unui nou război a impus această problemă în atenţia presei şi a periodicelor de cultură, ca şi a unor istorici români. În marea majoritate, opinia publică şi intelectualitatea românească au avut o atitudine pacifistă, au condamnat agresiunea sub orice formă şi din partea oricui, militând pentru consolidarea unui sistem de securitate europeană, în cadrul căruia să fie protejate în special drepturile statelor mici.

Pentru a pune în evidenţă adevăratele poziţii ale opiniei publice din România cu privire la problemele de mai sus, este de folos a examina manifestările lor în perioada anilor

1938-1940, deoarece înainte de cotropirea Austriei de către Germania pericolul agresivităţii naziste încă nu era sesizat în toată amploarea, iar după luna septembrie 1940 instaurarea dictaturii legionaro-antonesciene a înăbuşit posibilitatea de exprimare liberă a opiniilor.

Cu toate acestea, nu lipsesc articolele şi studiile care, încă de la venirea hitlerismului la putere, condamnă acest regim şi demască primejdia pe care el o reprezintă pentru pacea lumii.

În 1933, una din revistele literare de prestigiu care apărea la Cluj, scria sub titlul „Izolarea Germaniei hitleriste":

„Al treilea Reich este imperiul lui Hitler, visat şi preconizat de cancelarul-dictator. Primul act al diplomaţiei hitleriste a fost restaurarea vechii <<Machtpolitik>> de nuanţă wilhelmiană. Exaltarea iraţionalismului rasist a produs o renaştere a imperialismului şi militarismului prusac. Lent şi deghizat, înarmarea Germaniei a început pe toate liniile. Proiectele de expansiune ale hitlerismului sunt încă necristalizate. Ele sunt însă în curs de fermentare agitată."[1]

Tot o revistă din Cluj, „Societatea de Mâine", având în general o orientare de stânga, a dezbătut în mai multe articole, într-un sever spirit critic, baza socială a hitlerismului, „soluţiile" sale de organizare socială, reacţionarismul modelului său de stat. E denunţată relaţia dintre fascism şi unele vârfuri ale capitalismului monopolist, precum şi ameninţarea pe care acest regim o constituie pentru pacea lumii. „Nu e nevoie să insistăm - spune unul dintre articole - sub ce teroare ţine fascismul pe toţi aceia care îndrăznesc să gândească. Nu e nevoie să arătăm ce aproape suntem de un nou război, tocmai din pricina fascismului."[2]

Opinia publică românească a fost, după primul război mondial căştigată total de ideea securităţii colective şi a rolului pe care, în acest sens, era chemată să-l îndeplinească Societatea Naţiunilor. În spiritul acestei atitudini, articole semnate de mai mulţi reprezentanţi ai intelectualităţii, îndeosebi jurişti şi specialişti în dreptul internaţional, au dezaprobat faptul că unele mari puteri reaşează la baza politicii lor „un joc al echilibrului puterilor, care vădeşte o flagrantă îndepărtare de spiritul pactului [Societăţii Naţiunilor] şi creează o stare de instabilitate pentru Europa."[3]

Constatarea slăbirii Societăţii Naţiunilor şi a creşterii tendinţelor din partea statelor occidentale de a face concesii agresivităţii fascismului, a orientat opinia publică românească către sprijinirea ideii pactelor regionale şi a sublinierii rolului statelor mici în apărarea păcii.

Autorul unui studiu intitulat „Politica pactelor regionale şi securitatea"[4] demonstrează că problema securităţii colective a apărut în urma refuzului Congresului SUA de a ratifica pactul Societăţii Naţiunilor, îndeosebi din cauza articolului X, care prevedea: „membrii se obligă a respecta şi a menţine contra oricărei agresiuni din afară integritatea teritorială şi independenţa politică prezentă a tuturor membrilor Societăţii."

Această atitudine a SUA a încurajat şi alte state să obiecteze împotriva obligaţiei de solidaritate activă contra agresiunii şi astfel, îndeosebi pentru statele mici şi mijlocii, a apărut problema căutării altor căi de asigurare a securităţii. Printre aceste căi s-a evidenţiat încheierea pactelor de securitate regională. Pentru România, Cehoslovacia şi Iugoslavia un asemenea pact era Mica Înţelegere, din 1921. Multă vreme, opinia publică românească a manifestat optimism faţă de eficienţa acestui gen de tratate, văzând în ele o modalitate de afirmare a rolului statelor mici împotriva ambiţiilor marilor puteri. Statele mici - se afirmă într-un articol - „s-au dovedit constant surse de idealism politic în toate reuniunile internaţionale. Există însă state cu ambiţii imperialiste sau cu veleităţi de egemonie, pentru care idealismul statelor mici este o piedică. De aceea ele sau se retrag din instituţiile internaţionale - ca Japonia sau Germania - sau uneltesc la modificarea actualei orânduiri - ca Italia.

Dar principiul de egalitate dintre statele europene - continuă articolul - este principiul de bază al dreptului internaţional. Secolul XX cere coordonarea, nu subordonarea statelor. O eră de înţelegere şi pace nu poate fi construită pe ierarhii, ci pe respectul reciproc şi egalitatea perfectă între statele civilizate. Statele mici au întreaga lume democratică alături de ele, în retezarea acestor planuri de dictatură internaţională."[5]

Cu prilejul semnării pactului balcanic, la 9 februarie 1934, una din revistele de cultură făcea următorul comentariu: „De trei ani, o formulă nouă domină politica internaţională: regionalismul. Cu Societatea Naţiunilor în criză, cu mari puteri manifestând tendinţe imperialiste, gruparea statelor mici devine un act de conservare. Statele îşi organizează securitatea şi viaţa economică pe planuri restrânse. Până la pacea lumii, pacea trebuie asigurată în diferite regiuni ale lumii."[6]

Foarte curând însă, după decepţia provocată de slăbirea Societăţii Naţiunilor şi eşecul conferinţei pentru dezarmare, opinia publică românească a început a-şi pierde încrederea în eficienţa pactelor cu caracter regional, chiar dacă a continuat să le susţină, în principiu. Acest pesimism era generat de poziţia tot mai ezitantă a puterilor occidentale faţă de agresivitatea crescândă a statelor totalitare, ceea ce i-a făcut pe numeroşi membri ai intelectualităţii româneşti să considere că va fi tot mai greu de apărat pacea pe baza apelului la principiile dreptului internaţional, la persuasiune morală, la raţiune şi la înţelegere între state.

Îşi face astfel loc în opinia publică teza că forţei şi agresivităţii, dispreţului faţă de valoarea tratatelor, nu i se poate opune decât forţa organizată, hotărâtă, a ţărilor iubitoare de pace şi credincioase idealurilor democratice.

„Trezite de zguduielile dictaturilor - citim într-un articol din 1937 - popoarele au înţeles că pentru a avea pacea nu ajunge s-o voieşti, nu ajunge s-o cerşeşti, ... ci trebuie, în primul rând, s-o impui celor care nu o

vor.

În preajma dramaticului eveniment al dictatului de la München, prin care Cehoslovacia a fost abandonată de Anglia şi Franţa în faţa pretenţiilor germane, un articol semnat de un profesor universitar din Iaşi afirma limpede că din momentul în care Hitler şi Mussolini s-au pus pe poziţii de forţă şi au convingerea că tratatele sunt petice de hârtie, ei nu se vor opri decât atunci când în cale se va ridica o forţă superioară lor. „Azi se vede mai bine ca altădată, - conchide cu amărăciune autorul - că nici un tratat nu are valoare decât dacă îl poţi impune; că nici o iscălitură politică nu leagă pe cel care semnează; că graniţele nu sunt garantate decât de împrejurări, şi de soldaţii proprii .. ,"[8]

Tot ca ecou la actul de la München, un alt articol intitulat „Spiritul de conciliaţiune şi necesităţile păcii", condamnă - indirect, dar cu asprime - politica conciliatoristă, care, pentru moment, înşelase o parte din opinia publică europeană.

„Europa - se spune la începutul articolului citat - este astăzi în stare de alarmă. Nimeni nu mai poate alege, cu spiritul liber, între pace şi război. Ambele sunt pline de înjosire, de decăderi. Nici situaţiile politice, nici viaţa liberă a naţiunilor, nici nevoia lor de muncă şi de creaţie şi nici cele câteva principii care garantează o veche civilizaţie nu mai sunt ocrotite de pacea pe care o avem astăzi .

Aceasta să fie pacea pe care vrem să o menţinem? O pace care nu ne lasă un moment de linişte, o zi senină, care ne întoarce către condiţiile rudimentare ale tribului, care ne constrânge la o viaţă violentă şi josnică? O pace care corupe toate valorile culturii şi ale omenirii, în care o parte a lumii este din ce în ce mai dominată de naţiuni războinice şi de <<ideologii>> de distrugere?

Spiritul de conciliaţiune - conchide articolul - trebuie mărginit de necesităţile păcii înseşi. El nu se poate exercita decât sprijinit pe voinţa fermă de a menţine elementele esenţiale ale unei organizaţii internaţionale ... Nimeni nu se poate gândi la colaborare, dacă ştie că însuşi dreptul la viaţă este contestat."[9]

Într-un sens mai limitat şi istoriografia reprezintă o modalitate de exprimare a opiniei publice şi mai ales a celei a intelectualilor. Ca reprezentant al păturii intelectuale, un istoric este în general sensibil şi la pulsul epocii în care trăieşte, obişnuind să ia atitudine faţă de evenimentele acesteia. N-au lipsit însă în trecut nici istorici care au preconizat ca o obligaţie profesională atitudinea „neutrală" faţă de problemele contemporaneităţii.

Dintre istoricii români ai anilor premergători celui de-al doilea război mondial, Nicolae Iorga oferă ilustrarea cea mai strălucită a savantului militant pentru tot ce a crezut el că era o cauză dreaptă. George Călinescu a scris despre Iorga că în cultura românească din primele decenii ale veacului al XX-lea, a jucat rolul pe care l-a avut Voltaire în cultura

franceză din secolul al XVIII-lea: acela de a fi un detector sensibil la tot ce era fenomen de actualitate - fie pozitiv, fie negativ - şi de a-l semnala şi explicita sprijinit pe un intens talent şi temperament polemic. Deosebirea dintre cei doi consta însă în faptul că în vreme ce Voltaire fusese un raţionalist şi un cerebral, Iorga a adăugat raţionalităţii o însemnată măsură de afectivitate, ceea ce l-a făcut poate mai puţin consecvent într-o parte a opiniilor şi judecăţilor sale de valoare, dar în acelaşi timp mai vibrant, mai profetic în tonul scrierilor sale.

Iorga nu s-a ferit de întrepătrunderea istoriografiei cu politica. A avut pasiunea politicii, pe care n-a practicat-o cu prea mult succes, dar, cel puţin teoretic, a apărat întotdeauna, în cadrul acestui gen de preocupări ale sale, poziţii democratice şi umanitare.

Iorga a crezut în demnitatea fiinţei umane, a libertăţii sale, a combătut tot ce ar fi putut să o înjosească: mizeria, egoismul claselor de sus, asuprirea, violenţa, iraţionalismul ş.a.

Opoziţia sa împotriva regimurilor de dictatură, împotriva politicii lor de agresiune, de dispreţ faţă de tratate, faţă de legalitatea internaţională şi de drepturile statelor la independenţă a fost totală, la fel după cum războiul, ca supremă expresie a violenţei şi a negaţiei bazei de drept în relaţiile între state îi provoca oroare.

Nici o altă mare personalitate a culturii româneşti din perioada interbelică n-a adoptat o atitudine mai hotărâtă, mai curajoasă, în apărarea păcii, în demascarea dictaturilor totalitare şi în condamnarea războiului. În anii 1938-40, ultimii ai vieţii sale, sfârşite sub gloanţele unor asasini, Nicolae Iorga a fost una din cele mai înalte expresii ale conştiinţei democratice a poporului român.

Încă la sfârşitul lui ianuarie 1933, aflându-se la Roma, el îşi exprima convingerea că ridicarea lui Hitler la putere în Germania „îl va distruge".[10]

În martie 1935, fiind invitat la o recepţie la legaţia germană din Bucureşti, cu toate că invitaţia îi fusese transmisă printr-un om de ştiinţă animat de sentimente prieteneşti faţă de România, Nicolae Iorga a respins invitaţia, declarând că el nu se poate împăca cu dictatura din Germania.

La câteva zile după cotropirea Austriei, Iorga a rostit la radio conferinţa intitulată „Distrugătorii civilizaţiei". Făcând o aluzie transparentă la hitlerism, marele istoric înfierează „dispreţul pentru principii, pentru dreptul de orice fel şi de orice calitate" ... şi „brutala francheţe cu care se afirmă la orice prilej „drepturile" noi pe care le are acum puterea".

Tonul conferinţei lui Iorga este amar: el prevede apropierea războiului, un război în care descoperirile ştiinţei dau mijloacele cele mai blestemate pentru omorârea în masă a oamenilor şi pentru a face una cu pământul orice creaţie vine de la ei de-a lungul veacurilor".[11]

Istoricul român a fost printre apărătorii hotărâţi ai integrităţii şi independenţei Cehoslovaciei, atât în perioada dictatului de la München, cât şi în aceea a cotropirii şi subjugării ei de către hitlerişti, prin actul de forţă din martie 1939.

Iorga condamnă „linia gândirii celei noi, care îngăduie unei căpetenii a întregii sale naţii, de oriunde, să intervină în afacerile altei ţări, azi Cehoslovacia, mâîine Ungaria, poimâine Polonia sau România, cândva şi Franţa, Danemarca, precum şi „imensa Rusie", în care de asemenea trăiesc mulţi germani.[12] Previziunea lui Iorga cu privire la itinerarul viitor al expansionismului şi agresiunii este remarcabilă.

Conciliatorismul lui Chamberlain, asupra căruia nu se pronunţă („Nu ştiu ce va rezulta din gestul ... dlui Chamberlain ..."), îi opune ceea ce marele istoric e convins că exprimă starea generală de spirit a poporului român în faţa evenimentelor din septembrie 1938. „Ştiu ce simte, ce vrea şi ce poate poporul român. El simte dezgust înaintea violenţei fără margini, care se aşează ca supremă judecătoare între neamurile şi ţările lumii. Actele de agresiune, pe care nu le-a săvârşit niciodată, îi revoltă conştiinţa".[13]

La 23 septembrie 1938, Iorga scria editorialul intitulat „Către un popor prieten", - o emoţionantă declaraţie de solidaritate cu Cehoslovacia. „În momentul - scria el - când se pregăteşte desfacerea părţii locuite de germani din Cehoslovacia, când alunecă prieteniile[14] şi nici o învinuire, nici o injurie nu se cruţă unui popor de mare trecut ... unuia care a dat oameni ale căror nume sunt înscrise în Cartea de Aur a Culturii. nu poate lipsi de aici, de la Bucureşti ... un glas de mângăiere. Neamul lui Masaryk nu merita să fie tratat astfel de un duşman înverşunat, dar nici de alţii, cu care n-a fost niciodată în rivalitate ... Nu în numele bietei <<Mici Înţelegeri», ci în al conştiinţei umane, am ţinut ... a ridica acest protest contra grosolăniei triumfătoare."[15]

După München, Iorga se dezlănţuie împotriva ridicării de noi pretenţii teritoriale asupra Cehoslovaciei din partea Ungariei horthyste şi a Poloniei, a cărei politică externă era dirijată cu condamnabilă ambiguitate de către colonelul Beck. El scrie, fără a numi pe nimeni, un pamflet în formă alegorică, intitulat „Ceasul şacalului".[16] Cotropirea Cehoslovaciei, Iorga o comentează sub titlul „Se schimbă lumea", publicat în ziarul pe care-l conducea, la 16 martie 1939. Veşti neaşteptate - scrie el - ne vin de la hotarele ţării. O întreagă ordine de lucruri se răstoarnă. Puteri fără preget merg înainte peste orice. Vechile noţiuni în care a crezut omenirea într-un lung şir de veacuri sunt acum o simplă amintire. Un duh sălbatic a cuprins lumea întreagă şi minţile potolite se opresc înspăimântate în faţa dezlănţuirilor de patimi ."[17]

După ce războiul a izbucnit, Iorga scria, la 3 septembrie 1939, dovedind încă o dată capacitatea sa surprinzătoare de previziune: „... Experienţa mea în istorie îmi permite această îndoită profeţie: nu va învinge tehnica superioară, ci inteligenţa conducătorilor, însufleţită de convingerea că luptă pentru dreptate şi umanitate. Şi orice speranţă de lovituri repezi şi

decisive se va sfărâma de rezistenţele de care sunt capabile numai popoarele care au cultul onoarei şi deprinderea, de atâtea ori seculară, a jertfei".[18]

În tot cursul lunii septembrie 1939, când se consuma drama poloneză, Iorga a continuat să-şi afirme convingerea că nici o forţă nu poate distruge o naţiune, că aceia care încearcă acest lucru îşi vor primi pedeapsa, iar biruinţa finală nu va aparţine acelora care au ocupat mai mult teritoriu, au distrus mai multe opere de civilizaţie şi au ucis mai mulţi oameni.[19]

Desconsiderând tehnica militară în care hitleriştii se încredeau atât de mult, şi opunându-i forţa spirituală, Iorga poate să apară ca un idealist. În realitate, în această suită de articole admirabile, el este un idealist în sens moral, poziţie pe care o adoptă pentru a încuraja şi mobiliza conştiinţele la rezistenţă împotriva agresiunii naziste, a le insufla încrederea în victoria finală a dreptăţii şi libertăţii.

Combătând mitul armelor secrete atotnimicitoare, istoricul român scrie că există o altă armă secretă, care zădărniceşte orice cucerire, şi care este rezistenţa sufletească. „Când fiecare om va fi o piedică pentru asemenea intenţii criminale, aşi vrea să văd ce pot face, chiar sprijiniţi pe mitraliere şi puşti automate, câţiva funcţionari necunoscători şi o trupă închisă în cazărmi."[20]

În mai 1940, Franţa se afla în pragul prăbuşirii sub loviturile invaziei germane. Au fost momentele cele mai critice, în care încrederea multora în posibilitatea de a mai stăvili marşul înainte al nazismului, s-a clătinat. Nu însă a lui Nicolae Iorga: „Sunt oameni - scria el la 16 mai 1940 - pe cari cronica luptelor purtate de maşini şi de roboţii lor îi impresionează profund. Trag concluzii, condamnă la moarte pe unii, înalţă în slavă pe alţii.

... Dar pe urmă, după victoria totalitară totală, universală şi definitivă, - ce?

Se pot oare menţine milioane de oameni la toate hotarele? Se poate sprijini necontenit o astfel de colosală sforţare pentru a ţine veşnic gata maşinile? Se pot păstra masele vrăjite în aceeaşi stare de paroxism., se poate sili la abdicare sufletul atâtor naţiuni mândre de trecutul lor, care nu pot fi toate ucise de la înălţimea câtorva mii de avioane? Vedeţi Dv., grăbiţilor, cari aplaudaţi parcă aţi fi nişte feldmareşali învingători, *aceasta* este problema."[21]

Desigur, n-au lipsit în România interbelică, în rândurile intelectualităţii - şi nu numai ale ei - influenţe ale ideologiei fasciste, unele chiar foarte virulente. Dar ele au fost în netă minoritate, şi organele de publicitate prin care s-au exprimat, ori personalităţile pe care le-au atras, n-au avut niciodată prestigiul şi popularitatea de care s-au bucurat publicaţiile şi personalităţile cu adevărat reprezentative.

În preajma izbucnirii celui de-al doilea război mondial, marea majoritate a poporului român s-a situat de partea apărării păcii şi a democraţiei. Intelectualitatea, prin revistele de

cultură, şi având în frunte o personalitate de talia istoricului Nicolae Iorga, a dat expresie acestei stări de spirit a majorităţii poporului.

1 „Gând românesc", I (1933), nr. 4, p. 216.

2 „Societatea de Mâine", X (1933), nr. 7-9, p. 150-152; nr. 10-11, p. 187-188; nr. 12, p. 217-218.

3 „Gând românesc", II (1934), nr. 1, p. 38 şi urm.

4 „Familia", seria III, an I (1935), nr. 9, p. 23-24.

5 „Convorbiri literare", LXVII (1934), nr. 1, p. 38-41.

6 „Convorbiri literare", LXVII (1934), nr. 2, p. 165.

7 „Azi", VI (1937), nr. 30, p. 2779-2780.

8 „Însemnări ieşene", III (1938), nr. 10, p. 137.

9 „Viaţa românească", XXX (1938), nr. 10, p. 63-68.

10 Barbu Teodorescu, *Nicolae Iorga, 1871-1940,* vol. I, Bucureşti, 1976, p. 112.

11 „Neamul Românesc", XXXIII (1938), nr. 63/20 III 1938, p. 1-2.

12 „Neamul Românesc", XXXIII (1938), nr. 201/13 IX 1938, p. 1.

13 *Ibidem,* XXXIII (1938), nr. 204/17 IX 1938, p. 1.

14 Aluzie la faptul că, tocmai în acele zile, primul-ministru iugoslav, Milan Stoiadinovici, orientase ţara sa către o apropiere de Italia, ceea ce Iorga critică aspru, considerând acţiunea ca trădare a spiritului Micii Înţelegeri.

15 „Neamul Românesc", XXXIII (1938), nr. 209/23 IX 1938, p. 1.

16 *Ibidem,* XXXIII (1938), nr. 225/12 X 1938, p. 1.

17 *Ibidem,* XXXIV (1939), nr. 59/16 X 1939, p. 1.

18 „Neamul Românesc", XXXIV (1939), nr. 194/3 XI 1939, p. 1.

19 *Ibidem,* nr. 199/9 IX 1939, p. 1 şi nr. 216/30 IX 1939, p. 1.

20 „Neamul Românesc", XXXIV (1939), nr. 235/24 X 1939, p. 1.

21 *Ibidem,* XXXV (1940), nr. 107/16 V 1940, p. 1.

EUROPA - FAŢĂ CU EA ÎNSĂŞI: CREPUSCUL SAU RESURECŢIE?

E un paradox aparent acela prin care se afirmă că împărţirea timpului în milenii, secole, decenii nu are decât o valoare convenţională, care nu corespunde realităţii organice a proceselor istorice. Durata şi unitatea internă a acestora nu se suprapun decât aproximativ peste câte o unitate cronologică uzuală.

Pentru a revela unitatea reală a anumitor procese şi etape istorice, trebuie să se opereze cu durate de lungime variabilă, altele decât cele ale calendarului. După o părere bine acreditată, secolul al XlX-lea, ca unitate relativă de procese economico-sociale şi cultural-politice conexe nu începe decât la 1815 şi se sfârşeşte la 1914. Acest ultim an a marcat finele structurii şi a stabilităţii politice a Europei care, în pofida câtorva elemente de criză şi a unor schimbări parţiale, se menţinuseră în genere în formele de o parte anticipate generos de revoluţia franceză şi dezvoltate în siajul ei ideologic, iar de altă parte instituite arbitrar la Congresul de la Viena din 1815 de către puterile victorioase împotriva Franţei revoluţionare şi napoleoniene.

Sub anumite aspecte economice, secolul al XIX-lea, s-a încheiat în anii 1900: fenomenele apărute în tehnică şi în organizarea industrială sau conectat, încă de pe la 1880-1890, celor din secolul al XX-lea.

Iar în privinţa culturii s-ar putea considera că un suflu de „modernitate" şi de antitradiţionalism, din care se vor distila conţinutul şi formele agresiv novatoare ale spiritualităţii secolului al XX-lea, se conturează distinct în intervalul 1900-1914 şi coincide astfel cu debutul cronologic al secolului.

Punerea în cauză a secolului al XIX-lea nu se epuizează însă printr-o simplă discuţie de cronologie.

În istoriografia interbelică a fost privit ca o epocă de echilibru şi de progres, dominată de un sentiment de securitate, datorat creşterii economice constante şi faptului că între 1815-1914 n-a bântuit nici un război de proporţii.

Recent însă, optica asupra acestui secol s-a modificat: e considerat mai asemenea unei perioade de tranziţie spre marile metamorfoze din secolul al XX-lea. Se afirmă că stabilitatea sa n-a fost decât aparentă, ea bazându-se, în fapt, pe antinomia dintre calmul de suprafaţă şi tensiunile de adâncime.

În particular, această nouă optică vizează subperioada 1871-1914, ea fiind cea care a reunit, în mare parte caracteristici antinomice. A cunoscut o stabilitate care a alimentat speranţa într-o pace, durabilă, dacă nu dea dreptul veşnică („iluzia cea mare"), dar a marcat, în acelaşi timp, începutul celei mai aprige curse a înarmărilor cunoscută până atunci. Tratatele încheiate între state îşi propuneau deopotrivă să menţină echilibrul european şi să creeze condiţiile răsturnării lui prin forţă. S-au desfăşurat paralel, ori s-au confruntat,

manifestări naţionaliste, ideologii şi organizaţii internaţionaliste. O concurenţă economică acerbă a coexistat cu noile forme de organizare supranaţională a industriei şi a finanţelor, care aveau tendinţă de a „disciplina" libera-concurenţă, - fetişul capitalismului clasic. Din jurul lui 1880 „idila liberei concurenţe" pe piaţa internaţională a luat sfârşit: majoritatea statelor revin la protecţionismul vamal, gândirea, literatura şi arta sunt asediate de curente contestatare, oferind tabloul unei lupte între raţionalism şi iraţionalism. Această eflorescenţă de idei diverse, chiar contradictorii, a fost considerată cândva ca expresie a plenitudinii capacităţilor creatoare, pe când în prezent ea apare mai degrabă ca emanaţia unei spiritualităţi labile, în criză, în tranziţie spre „un altceva", pentru moment insuficient conturat.

În ultimii ani ai acestei subperioade Europa a atins punctul culminant al supremaţiei sale economice şi politice în lumea întreagă. Era creditoarea acesteia şi vehicula cea mai mare parte a comerţului mondial. Din suprafaţa de 149 milioane de kilometri pătraţi a uscatului, Europa nu ocupa decât 10 milioane, dar statele sale (inclusiv Rusia, între Urali şi Pacific) posedau în afara continentului 75,6 milioane de kilometri pătraţi, având aproape 600 milioane de locuitori.

Precum odinioară pentru Imperiul Roman secolul al II-lea p. Chr., acest „summum" al puterii a fost pentru Europa sfârşitului de secol XIX mediul germinativ al declinului. Fiindcă el a însemnat „mondializarea" intereselor şi a politicii europene. O dată devenite mondiale, acestea, de la un anumit moment, n-au mai putut fi controlate. În locul echilibrului şi al stabilităţii, ele au imprimat evenimentelor o alură dezordonată şi s-au întors împotriva creatoarei şi beneficiarei lor, împingând-o spre o primă catastrofă. Tentativei de a extrapola principiul echilibrului politic pe scara mondială îi lipsea, deocamdată, experienţa. Harta lumii era un eşichier prea vast, cu prea multe figuri, cu un prea mare număr de combinaţii posibile de joc, ceea ce reducea posibilităţile de previziune a mişcărilor, atât ale partenerului cât şi ale adversarului.

Transplantată la scară mondială, politica europeană constată căderea în desuetitudine a categoriilor ideologice care influenţaseră înainte vreme luarea deciziilor sale. Se vorbeşte acum, ostentativ, de o „dezideologizare" a politicii. Interesele economice devin preponderente. Politicienii, dirijorii destinelor marilor puteri devin pe nesimţite contabilii acestor interese, care le limitează libertatea de decizie. Ei nu mai dirijează, ci sunt tot mai mult dirijaţi de evenimente.

> Friedrich Schiller presimţise această situaţie, în versuri memorabile: „Îngustă-i lumea, larg hotarul minţii, Uşor trăiesc în el, alături, gândurile, Dar aprig se înfruntă, în afara-i, faptele."

(Moartea lui Wallenstein, actul 2, scena a 2-a) Amplificarea fenomenului de opinie publică a acţionat, după 1871, în acelaşi sens destabilizator. Parlamentele, partidele politice, organizaţiile şi mişcările de masă imprimă adesea factorilor politici decizionali atitudini ezitante, după cum opinia publică este divizată, oscilantă, fie din cauza confruntării în cadrul ei a partidelor tradiţionale cu altele, noi şi mai radicale, fie din cauza labilităţii sale, sub impactul presei şi al aducţiunii pe scena politică - prin lărgirea dreptului de vot - de elemente sociale insuficient orientate în problemele vieţii interne şi internaţionale.

O ipotecă greu apăsătoare asupra Europei şi a lumii după 1871 a fost militarismul. Este fenomenul care atestă cel mai evident fragilitatea echilibrului perioadei. „Mondializarea" intereselor marilor puteri şi conturarea acestor interese cu precădere pe terenul economic, al bilanţului de profit şi pierderi de care factorul politic e obligat să ţină seamă în permanenţă, au determinat, la nivel decizional, conceperea relaţiilor internaţionale în termeni de forţă. Sunt termenii care, de-a lungul întregii istorii, au fost, cu câteva excepţii, „ultimul argument al politicului". În ajunul secolului al XX-lea apelul la forţa armată era însă susceptibil de provocarea unor consecinţe de o gravitate necunoscută înainte - pe care, de altfel, le-a chiar provocat ...

Revenind la ideea că limitele unui ciclu de dezvoltare istorică reală, organizată, nu coincid cu cele ale cronologiei uzuale, am putea afirma şi că secolul al XlX-lea nu s-a sfârşit la 1914, ci secolul al XX-lea a început pe la 1870. Fiindcă în matricea anilor următori acestuia au germinat tragediile din plin trăite de Europa în secolul al XX-lea: războaie mondiale, dictaturi sângeroase, violarea drepturilor omului şi ale popoarelor, o stare endemică de insecuritate a statelor care se pândesc reciproc.

Din nefericire, „modernitatea" nu se recunoaşte numai în creaţiile pozitive şi generoase ale istoriei, ci şi în aberaţiile sale.

Inspirat de afinitatea cu spiritualitatea elenică şi sub impresia transfigurării unuia din momentele acesteia în celebra poezie a lui Goethe,[1] Tudor Vianu scria că idealul culturii moderne este mitul lui Prometeu - „superb imn al mândriei creatoare a omului",[2] având ca temă insubordonarea individului faţă de autoritate, afirmarea propriilor sale legi şi asumarea propriului destin. Ca urmare, cultura modernă, mai ales cu începere din secolul al XVIII-lea, era definită ca o cultură de opoziţie, ca o cultură contestatară.

Această caracteristică esenţială e completată prin nerăbdarea de a cunoaşte, pentru care Oswald Spengler convoca un alt mit - cel al lui Faust. „Spiritul faustic", după cum e numit, împinge fără preget cultura noastră modernă „să descopere ceea ce nu se vede, să aducă acel ceva la lumina interioară a privirii, spre a-l putea lua în posesie; din totdeauna, aceasta a fost pasiunea lui cea mai tenace."[3]

Individualism, nonconformism, pasiunea de a cunoaşte - sunt elemente suficiente pentru a explica de ce cultura modernă se acomodează tot mai puţin şi pentru durata tot mai scurte unor curente dominante, care să-i fi determinat pentru mai multe generaţii o unitate de concepţie şi stil.

Tendinţa sa progresivă, vădită mai ales în secolul al XX-lea, este de a se pulveriza într-o pluralitate de idei, greu reductibile la un numitor comun, fapt ce reflectă tocmai starea perpetuă de insubordonare, de căutare frenetică a depăşirii limitelor în toate direcţiile. Aceste tendinţe şi caracteristici nu semnifică, totuşi, un spirit analitic. Societatea şi cultura modernă posedă un simţ bine definit al organizării şi al coordonării eforturilor intelectuale şi artistice. Pragmatismul lor, la acest nivel de bază, e pus în evidenţă, printre altele, de preocuparea intensă pentru învăţământ. Rezultatele acestuia au democratizat cultura, au creat „cultura de masă", având efecte imense asupra vieţii sociale şi a condiţiei umane în general.

Învăţământul modern a echilibrat studiul ştiinţelor cu acela al disciplinelor umaniste, având tendinţa de a înclina balanţa în avantajul primelor. Utilitatea socială a ştiinţelor exacte s-a impus de o manieră categorică într- un secol care, fascinat de dezvoltarea lor fără precedent, a mers până la afirmarea „scientismului", deci până la a postula caracterul absolut al rolului ştiinţelor în sistemul culturii. E adevărat că în secolul al XIX-lea şi al XX-lea s-au produs descoperiri ştiinţifice mai numeroase şi mai importante atât sub aspect fundamental cât şi practic, decât în toată istoria anterioară a omenirii. Realizând vocaţia demoniacă „faustică" a umanităţii, căutarea continuă „a ceea ce e ascuns", rezultatele lor au condus această vocaţie până la pragul confruntării dramatice cu un alt bine cunoscut simbol, cel al „ucenicului vrăjitor", care nu mai poate stăpâni forţele puse de el în mişcare cu nesăbuinţă. Pe baza dezvoltării forţelor ştiinţei şi ale tehnicii, benefice şi primejdioase deopotrivă, s-a creat „iluzia cea mare" a generaţiei de la 1900, credinţa în viitorul sigur al progresului.

Pare că mitul ucenicului vrăjitor, însoţit de încrederea în capacitatea şi dreptul nelimitat de exercitare a forţei creatoare din partea eroului său a început a tenta şi alte domenii ale culturii.

De pe la finele secolului al XIX-lea şi pe parcursul celui de-al XX-lea creaţia artistică, în literatură, artă, muzică, se caracterizează prin tendinţa de *emancipare de servitutea realităţii exterioare.* Ea se îndepărtează de tradiţia misiunii de *a reflecta* realitatea - obiectivă sau subiectivă (lumea sau eul) - în cel mai rău caz prin transfigurarea ei. Cam de-acum un secol, literatura şi artele îşi propun să creeze o *realitate proprie,* ignorând-o pe cea exterioară. Un estetician german a emis o definiţie devenită celebră, ca revelatoare a acestei concepţii moderne: „Opera de artă este un organism particular al naturii, de aceeaşi categorie, dar în esenţă neavând nici o relaţie cu ea."[4]

În cadrul acestei concepţii realitatea este „reformulată" după dimensiuni şi raporturi dictate de intelect. Este o *artă cerebrală* nu sensorială.

Împinsă la extrem, ea rupe total legătura cu realitatea şi creează, plastic, un univers independent, care e o proiecţie exterioară a imaginaţiei pure sau a unei construcţii intelectuale abstracte. Un tablou-manifest al acestei şcoli a fost „Pătrat negru pe fond alb". Alte compoziţii se numesc „Elasticitate", „Planuri verticale albastre şi roşii", „Viziune inconfortabilă", „Roşu abstract", „Verde vertical", „Spaţiul doarme" etc.

Secolul al XX-lea a adus şi în muzică o ruptură cu tradiţia, la fel de radicală ca aceea din artele plastice, a picturii abstracte, opuse celei anterioare, figurative. Principiile sale sunt: semnificaţia autonomă atribuită notei, sunetului, şi a contextului în care ea apare; muzica „atonală" sau „dodecafonică" abandonează structura clasică a gamei de 7 sunete (5 tonuri + 2 semitonuri) în favoarea gamei cromatice de 12 semitonuri; ea generalizează disonanţa, fără nici o discriminare în raport cu acordul armonic. Rezultatul a fost o extremă libertate de organizare a materialului muzical. Ca şi pictura abstractă, această muzică este cerebrală. Ea creează combinaţii de sunete considerate înainte ca imposibile sau cel puţin inadmisibile: este un nou limbaj al sunetelor.

O privire asupra culturii europene a secolelor XIX-XX ne conduce spre o concluzie cam pesimistă în privinţa „fenomenului european", conceput din perspectiva anumitor semnificaţii pe care le cumulează.

Atâta vreme - ceea ce înseamnă milenii - cât societatea a fost divizată între o masă de analfabeţi şi o infimă minoritate de ştiutori de carte, cultura a fost inaccesibilă marii majorităţi. Treptat, şi mai ales după răspândirea tiparului, acest abis intelectual va deveni tot mai puţin adânc. Natural, generalizarea învăţământului în timpul secolului al XIX-lea n-a putut şterge complet diferenţa dintre un licenţiat şi un absolvent de şcoală elementară. Cu toate acestea, cultura n-a mai constituit pentru nimeni un univers inabordabil. Realizările cele mai subtile ale ştiinţelor (cu excepţia matematicilor superioare), artelor, ale literaturii şi muzicii - mesajul şi formele de expresie ale ultimei - puteau fi înţelese de cetăţeanul de pregătire mijlocie. Cu puţine excepţii, ele erau „gustate" de marele public - în manieră variabilă, desigur, şi cu preferinţe diversificate, în funcţie de nivelurile diferitelor straturi sociale şi intelectuale. Chiar rezultatele ştiinţifice erau accesibile - dacă nu în detalii, cel puţin în sensurile lor fundamentale - formării şi intelectului omului mijlociu. Nimeni nu rămânea iremediabil perplex în faţa legii gravitaţiei universale, a conservării materiei şi energiei, a structurii moleculare şi atomice a materiei, a legilor evoluţiei şi ale eredităţii etc. Secolul al XIX-lea a realizat, aşadar, mai mult decât oricând în istorie, o „stare de comunicabilitate" între actul de cultură şi oficianţii săi - elitele - de o parte, şi o masă numeroasă de beneficiari potenţiali (dar şi reali) al aceluiaşi, de partea opusă.

Această idilă a fost întreruptă în secolul al XX-lea. Explorarea tot mai profundă a misterelor lumii de către savanţi a condus la rezultate în faţa cărora omul „de cultură generală" rămâne complet blocat, având nevoie, spre a le înţelege, de o serioasă formare de specialitate. E un fapt ce nu comportă discuţie şi de care nimeni nu poate fi făcut vinovat. Totuşi, cazul filosofilor, al scriitorilor şi al artiştilor nu poate fi considerat cu aceeaşi detaşare.

Începând cu perioada interbelică, anumiţi filosofi au ţinut să-şi creeze un limbaj personal, deliberat obscur, care nu mai constituie o punte, ci un ecran între ideile lor şi iubitorii de filosofie. Arta abstractă nu are decât o slabă rezonanţă în gustul public şi, în majoritatea cazurilor, această rezonanţă nu e cea scontată. La fel se petrec lucrurile cu noul stil muzical. Literatura a dezvoltat forme şi formule care au nevoie de o „cheie" spre a reuşi să descifreze (fapt deloc sigur ...) ceea ce autorii au voit să spună. Ea nu mai este „un produs care se consumă, ci un veşmânt care se poartă". Cu o complicitate de origine română (Ionescu), absurdul a devenit de *bon ton* în creaţia dramatică.

Toate acestea nu sunt o sentinţă, ci pur şi simplu o constatare (şi un avertisment) că secolul al XX-lea a reinstaurat clivajul între cultură şi capacitatea comună de comprehensiune; a revenit la o cultură pentru iniţiaţi, la o cultură esoterică. La nivel social superior, faptul încurajează snobismul, având ca efect o alterare a selecţiei valorilor, comparabilă prin nocivitatea ei cu cenzura unui regim totalitar. La nivel inferior - căderea gustului public în subcultura propagată de o anume cinematografie şi televiziune, şi de către publicaţiile bulevardiere, oferind o satisfacţie ieftină şi imediată milioanelor de fiinţe umane cărora cultura absconsă le întârzie intrarea în labirintul ei, plin de mistere întreţinute în chip deliberat.

Apariţia şi persistenţa în cadrul unei societăţi a unor linii de falie nu este - şi n-a fost niciodată - un semn de bun augur.

Falia cea mai profundă şi mai greu de trecut s-a instaurat în Europa la sfârşitul celui de-al doilea război mondial. În timpul conferinţelor de la Ialta (4-12 februarie 1945) şi Potsdam (17 iulie-2 august 1945) ale conducătorilor statelor învingătoare, fosta URSS a impus, prin presiuni sau stratageme perfide, - iar puterile occidentale au consimţit cu imprudenţă şi naivitate, - împărţirea continentului în două zone. Diferenţele de organizare economică, de structuri sociale, de sisteme şi organizaţii politice şi militare, mentalităţi şi cultură între estul şi vestul continentului, separaţia lor cvasitotală, cel puţin în primii 10-15ani, precum şi piedicile puse circulaţiei persoanelor, bunurilor, ideilor, supun atenţiei istoricului întrebarea: „Europa a mai existat în acest interval de timp?"

Evident, între 1945-1989 Europa - ca entitate politică şi culturală - n-a mai fost ceea ce fusese până în 1939. Europa de Est nu mai aducea aminte de matricea sa - geniul grec -, de umanismul creştin, de Renaştere, de raţionalism şi de Luminism.

Adevărata Europă a fost redusă la spaţiul de la vest de Elba, Munţii Sudeţi şi Alpii Orientali. Mai mult decât oricând, ea se înfăţişa ca „un mic cap al continentului asiatic" (Paul Valéry). Libertatea sa de decizie era de asemenea limitată. Europa de Est era ocupată de armata sovietică; cea de Vest îşi datora securitatea prezenţei armatei americane, nu la fel de numeroasă, dar dotată cu mijloace tehnice capabile să descurajeze agresiunea. Din punct de vedere militar Europa era, în cazul izbucnirii unui conflict, întâiul şi cel mai expus teren de confruntare, fiind traversată de linia care marca echilibrul fragil între cele două superputeri: Statele Unite şi URSS. Era echilibrul „teroarei reciproce" în faţa perspectivelor catastrofale ale unui război nuclear, element care şi-a avut partea de contribuţie la păstrarea unei păci precare.

În această Europă secţionată în două părţi, terorizată de spectrul agresiunii sovietice şi îndatorată, pentru apărare, forţei unui stat noneuropean, se pot nota cel puţin două procese istorice fundamentale pentru destinul lumii contemporane. Europa (occidentală) îşi recâştigă ascendentul spiritual asupra restului lumii, chiar dacă, acum, el nu este la fel de important ca înainte de primul şi al doilea război mondial; în ciuda previziunilor sumbre, declinul ei, de care se vorbise mult, a fost frânat pe la mijlocul anilor '60. Continentul a început a manifesta o vigoare economică şi un dinamism al concepţiilor şi practicilor de organizare internaţională, care par a-l apropia grăbit de o formulă inedită a existenţei sale şi, în orice caz, de recuperarea unei poziţii solide în concertul puterilor lumii.

„Acest continent care se îndoia de viitorul său, această Europă care se întreabă cu privire la şansele sale, şi-a redobândit încrederea în destinul şi în capacitatea sa. Ea şi-a alungat angoasele şi a încetat a se mai teme de o invazie, de a mai crede într-o subversiune. Eliberată de coşmaruri, a devenit activă, pornită să construiască, să inoveze, să investească."[5]

Între 1939-1989 Europa a traversat cea mai lungă şi mai profundă criză din ultimul deceniu. Niciodată ea n-a fost mai aproape de anihilarea spiritualităţii, sau chiar a existenţei sale. Faptul de a fi supravieţuit este una din marile izbânzi ale istoriei.

După ce a depăşit „veacurile întunecate" care au urmat disoluţiei Imperiului Roman de Apus, Europa a fost urmărită în permanenţă de ideea unei reconcilieri interne, care să aibă drept efect suprimarea conflictelor, armonizarea intereselor statelor şi - suprem ideal - integrarea lor într-un sistem internaţional acceptat şi legiferat în unanimitate. Evident, erau ideile câtorva vizionari. Dar, ca atare, ele nu sunt mai puţin preţioase. Începând cu secolul al XVII-lea s-a preconizat mereu aşezarea relaţiilor pacifice între state pe planuri bine articulate de instituţionalizare, întărite prin arbitraj şi prin sancţiuni comune împotriva transgresiunilor de la norme de convieţuire prestabilite.

Naţionalismele şi imperialismele secolului al XX-lea au fost temperate de organisme ca Societatea Naţiunilor şi Organizaţia Naţiunilor Unite. Scopurile celei din urmă au fost

dezvoltate, cu începere din 1949, prin numeroase acorduri care au pregătit terenul pentru o formulă inedită de organizare a continentului, îmbrăţişată cu un entuziasm de toate nuanţele - euforic, naiv, prudent sau chiar cinic.

Integrarea şi unitatea europeană nu se vor realiza însă numai prin reglementări, conferinţe, acorduri şi instituţii. Acestea nu vor deveni solide şi durabile decât din momentul în care vor fi acompaniate de un consens bazat pe o comunitate de convingeri şi de sentimente sincere[6]. O astfel de „pedagogie" a integrării, care să acorde fiecăruia ceea ce-i aparţine şi să încurajeze fără discriminare pe toată lumea, este încă deficitară.

Europa a fost şi rămâne creaţia *tuturor* popoarelor ei. Ea nu s-a supus nici cuceririlor unilaterale, nici împărţirii prin artificiile intereselor egoiste şi de forţă. Ea nu poate fi divizată în „buni" şi „răi". Europa de Est, nefericită, mizeră, dispreţuită şi aservită, a cunoscut în drama ei un proces de purificare prin suferinţă, prin care cei în restrişte sunt capabili să conserve valori morale, uitate de cei suprasaturaţi cu toate binefacerile vieţii.

Europa se găseşte la o cumpănă a istoriei, unde se confruntă în primul rând cu ea însăşi, cu tot ce a acumulat de-a lungul secolelor, ca înţelepciune etalată ostentativ şi ca nebunie ascunsă. E o şansă a existenţei
sale, al cărei succes sau eşec vor fi responsabile de faptul dacă viitorul acestei existenţe, va sta sub semnul crepusculului sau al resurecţiei.

1 „Prometeu", cu această superbă sfidare aruncată mai marelui zeilor:

„Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Mann geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewrige Schicktsal,
Meine Herrn und deine?

2 *Filosofía culturii,* Bucureşti, 1944, p. 255.

3 *Der Untergang des Abendlandes,* vol. II, [München, 1972], p. 1186.

4 Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung,* München, 1908.

5 René Rémond, *LeXX siécle de 1914 á nosjours,* [Paris, 1974], p. 269.

6 Problemele social-politice asemănătoare şi oferta de soluţii analoage au creat un „vocabular politic" identic în limbajul guvernelor, al parlamentelor şi al mass-media. Fapt care facilitează, la rândul său, comprehensiunea reciprocă.

Termenul „post-modernism" este recent, precum însuşi fenomenul ce se vrea a fi denumit astfel şi considerat semnificativ în cultura contemporană.

El se referă prin excelenţă la domeniul literar şi artistic. Pare a fi fost folosit pentru întâia dată în lucrări de acest gen cu începere de prin 1934, şi în chip curent după al doilea război mondial.

Arnold Toynbee, în marea lui sinteză *A Study of History,* îl lansează într-o accepţie mai largă, aceea de nou ciclu de civilizaţie, ale cărui semne s-ar fi conturat de pe la 1875.

Aşa cum este el format, prin compunere, termenul post-modernism sugerează *ab initio* o incertitudine cu privire la conţinutul şi caracteristicile fenomenului pe care vrea să-l traducă. Fiind vehiculat cu predilecţie, cum am arătat, în domeniul literar-artistic, atrage o legitimă interogaţie asupra raporturilor sale cu ansamblul gândirii şi al existenţei sociale. Unul din specialiştii în materie formulează întrebarea în termenii următori: este el oare o inovaţie în cadrul umanismului occidental? În cazul unui răspuns afirmativ: cum i se asociază sau disociază aspectele psihologice, filosofice, economice şi politice pe care le-ar implica?

O ambiguitate e sugerată de termenul post-modernism şi fiindcă el nu şi-a găsit nu nume propriu, prin care să se singularizeze, conducându-l spre o definiţie, ci se raportează la un concept şi la o perioadă culturală care l-au precedat. Prin aceasta, creatorii lui ar vrea, pe de o parte, să semnifice o ruptură cu trecutul, o deschidere spre nou, dar totodată şi acceptarea continuităţii cu ceea ce se neagă, prin depăşire. Îşi conţine astfel, spune acelaşi eseist, propriul său duşman, a cărui abrogare tocmai o proclamă. În fond, agresivitatea sa, amintindu-ne de a avangardei de felurite nuanţe de pe la începutul secolului al XX-lea, nu poate evada din constrângerea unei anumite continuităţi. S-a spus, foarte judicios, că istoria e un palimpsest, iar cultura unei epoci e totdeauna permeabilă faţă de timpul trecut.

S-a mai relevat şi că există un post-modernism radical şi unul moderat. Acesta din urmă nu are intenţia să modifice coordonatele sociale şi spirituale care l-au generat, ci să relegitimeze valorile tradiţionale, aparent discreditate în contemporaneitatea nemijlocită.

Până la încercarea de a-i identifica trăsăturile esenţiale, rămâne valabilă constatarea că nu există nici măcar în sectorul său preferenţial, cel literar-artistic, un consens asupra a ceea ce se înţelege prin el; devine cu atât mai dificilă tentativa de a-l extrapola pe planul devenirii istorice recente a societăţii europene.

Pornind pe urmele numelui său, e necesară începerea investigaţiei de la conceptul iniţial de modernitate, cu aplicare la istoria europeană recentă.

E un truism a spune că, deşi semnalmente ale modernului şi ale modernităţii se recunosc încă la precursorii umanismului, sau în instituţii şi declaraţii de principii politice din Olanda şi Anglia, de o veritabilă şi deplină modernitate a istoriei şi a societăţii europene se poate vorbi numai de la Luminism şi de la Revoluţia franceză. Doar de atunci europenii au

crezut consecvent în virtuţile suverane ale Raţiunii, au îmbrăţişat mitul Progresului, au făcut din ştiinţă şi tehnică fundamentele materiale ale existenţei, iar din democraţie - temelia organizării lor politice. Acestea, împreună cu cortegiul reverberaţiilor lor, alcătuiesc imaginea noastră standard despre epoca modernă. În toate domeniile - în gândire, în mentalitate şi sensibilitate, în practica vieţii -, epoca modernă a fost creatoare de valori noi, în care europeanul a crezut şi a fost fascinat de ele chiar şi atunci când le-a pus în discuţie. În sensul acesta luată, modernitatea europeană a fost idealistă: şi-a exaltat propriile creaţii şi performanţe, le-a considerat model pentru întreaga omenire. Nici prin exersarea spiritului critic modernitatea europeană nu şi-a dezminţit apodictica încredere în sine, având la bază gestul insolit de a ridica îndoiala metodică la rang de principiu constructiv, de punct arhimedic de sprijin.

Raportat la modernism, post-modernismul literar-artistic s-ar caracteriza, în primă instanţă, prin ignorarea valorilor, prin tratarea lor cu indiferenţă. Nu consideră posibilă existenţa unui sistem universal şi omogen de valori şi contestă, ca lipsită de fundament, orice aşa-numită „poziţie de principiu".

Odată cu defenestrarea valorilor în general, se petrece acelaşi lucru şi cu conceptul de adevăr, faţă de care post-modernismul este de asemenea sceptic, cel puţin faţă de treapta şi de pretenţia lui supremă, aceea de „adevăr absolut". S-ar deduce din aceasta că post-modernismul este o concepţie a cărei sferă se încrucişează cu a scepticismului contemporan.

S-a emis însă observaţia că nici un scepticism nu e capabil să anihileze total spectrul valorilor şi Adevărul, fiindcă însuşi actul negării acestora secretează involuntar noi valori, ce rămân o vreme în subconştient.

Într-o altă abordare a aceleiaşi probleme se susţine că post-modernismul este o pluralitate de adevăruri contradictorii. El respinge poziţia dominantă a vreunuia, precum şi realitatea dualităţii Bine-Rău. Implicit, această ostentativă indiferenţă admite că în lumea de azi totul e posibil. Când se doreşte exprimarea „totposibilului" prin limbaj, el se traduce prin teribilisme verbale şi aglomerări de cuvinte încărcate cu pseudosensuri.

Un alt valoros exeget contemporan (Andrei Pleşu) îi consideră pe post-moderni nu atât ca pe nişte avangardişti iconoclaşti, cât ca pe o generaţie ajunsă la acea limită a reflecţiei dureros obiective la care ea se interoghează asupra sensului şi valorii culturii înseşi. Printr-o inspirată comparaţie, îi numeşte pe post-modernişti, din această perspectivă, *alexandrinii* sensibilităţii moderne. Interpretare care ar înclina cumpăna către postura lor de epigoni.

Nu este deloc simplă tentativa de extrapolare a post-modernismului din universul ideatic şi estetic pur, în cel al gândirii contaminate social-politic, care stimulează felurite forme de acţiune. Între post-modernismul literar-artistic şi eventuala sa manifestare pe plan social-politic distanţa nu poate fi decât apreciabilă. Fiindcă prima variantă îi oferă condiţia sa

ideală: gratuitatea opţiunilor pornite din sine şi considerându-se suficiente lor înşile; pe câtă vreme în cea de-a doua ipostază el nu poate evita încorsetarea din partea unei realităţi independente de el, - şi concurenţiale.

Puţini vor fi cei ce vor tăgădui insolenţa cu care fenomenul indiferenţei faţă de valori s-a evidenţiat în secolul al XX-lea. Au dovedit-o războaiele mondiale şi dictaturile sângeroase, spre a nu invoca decât argumentele cele mai eclatante.

Problema este: pot fi toate acestea catalogate drept fenomene proprii unei perioade socio-politice „postmoderne" a Europei?

Un răspuns se conturează după o analiză a atmosferei generale, a regimurilor, sistemelor şi chiar conflictelor care au urmat pe continent după Revoluţia franceză. Se constată că ele s-au menţinut în apropierea respectului faţă de valorile umane fundamentale, faţă de principii, faţă de convenţii. Eliminând din calcul războaiele, care şi ele au fost mai umane, măcar pentru că n-au avut la dispoziţie mijloacele de distrugere de mai târziu, rămâne valabil faptul că în Europa veacului al XIX-lea, cea de până la hotarele Imperiului ţarist şi ale celui otoman, n-au fost cunoscute genocidul, lagărele de concentrare, măsluirea justiţiei şi minciuna sistematică în scopuri politice. Într-un spaţiu geografic apropiat existau între state, persoane şi partide confruntări de idei privitoare la programe şi metode de guvernare. Dar în subtextul confruntărilor de pe palierele superioare, ele se reduceau, în ultimă instanţă, la un număr de principii comune sau înrudite. Absolutismul lui Metternich nu a fost, orice s-ar crede, aşa de îndepărtat de liberalismul britanic, pe cât vor fi hitlerismul sau stalinismul de concepţia democratică occidentală. Spre deosebire de atmosfera din secolul al XIX-lea, sistemele menţionate ca fiind în opoziţie în secolul al XX-lea ilustrează existenţa şi oarecum „normalitatea" pluralităţii de adevăruri contradictorii, obnubilarea - pe o vastă suprafaţă a scenei politice - a deosebirii dintre Bine şi Rău. De unde a rezultat că totul a devenit posibil, până la ultimele limite ale erorilor, cruzimilor şi ridicolului.

Realităţile sociale şi politice, atitudinile etice şi intelectuale de după 1914-1918 par mult deosebite de acelea din „modernul" veac al XIX-lea. Cu toate acestea, la o cercetare mai atentă, ele se vădesc a le urma şi par, până la urmă, a fi o dezvoltare a lor, prin negaţie.

Expresia „dezvoltare prin negaţie" nu e o aluzie la rigida dialectică hegeliană, ci verificarea unui fapt relevabil independent de vreo schemă preconceptă a gândirii. S-a afirmat - nu fără temei - că estomparea interesului pentru valori este printre consecinţele neprevăzute ale liberalismului din secolul al XIX-lea. Fiindcă acesta propovăduieşte instaurarea individualismului, atomizarea societăţii, debilitarea liantului social supra-şi interuman şi a valorilor morale cu aură nomotetică. Într-o ordine apropiată de idei s-a mai constatat, nu fără îngrijorare, că aceleaşi efecte s-au instalat în articulaţiile lumii occidentale

contemporane, - supradezvoltate şi supratehnicizate, incapabilă a se opune, pe baza unei etici coerente, invaziei de fenomene antisociale.

În ultimul deceniu, cele ce s-ar putea identifica drept simptome de post-modernitate a Europei poartă amprenta profundei divizări a continentului, între 1945-1990. O divizare care a însemnat una din cele mai teribile crize din istoria sa, aducându-l până în pragul riscului anihilării, dacă n-ar fi intervenit forţa Statelor Unite, în ariergarda cărora a trebuit să se alinieze, ca preţ la salvării.

Mondializarea proceselor lumii contemporane nu a reuşit să absoarbă Europa. Dimpotrivă, s-ar părea că modelul căii *sale* spre unitate se impune atenţiei lumii, cel puţin ca un studiu de caz. Bruxelles şi Strasborg sunt tot mai mult în avanscena evenimentelor, în comparaţie cu New York şi cu prăfuita Organizaţie a Naţiunilor Unite.

Europa mai este încercată în momentul de faţă de acea incertitudine tipic post-modernă a pluralităţii aparent ireductibile a adevărurilor. O trăieşte în prelungirea competiţiei dintre factorii interni de integrare şi de disoluţie - poate mai bine spus de rezistenţă la integrare -, factori fie moşteniţi, fie împinşi înainte de ea.

Impactul nivelator al progresului tehnico-material, afirmarea unei limbi internaţionale de comunicare, a unui vocabular politic comun, a unei psihologii colective ce tinde spre o unificare a reacţiilor comportamentale de grup, sesizabilă mai ales la tineret, noianul de tratate şi de convenţii, pregătind integrarea, se mai află în dispută cu tradiţiile istorice naţionale, cu accentuarea diferenţei de nivel economic între Vest şi Est, cu un profund, dar subestimat sentiment de frustrare şi de repaus în ţările de la răsărit de fosta „cortină de fier", prin care subconştientul acestor popoare (şi nu doar el ...) răspunde catastrofei anulării libertăţii şi independenţei în care au fost aruncate după 1945, negociate fiind fără notă de inventar.

Post-modernitatea Europei este, până la urmă, o realitate - dar una care se descoperă numai prin raportare la perioada de dinainte de 1914. Ea se caracterizează ca o stare de incertitudine, de labilitate în planul obiectiv cât şi în cel subiectiv de confruntări interioare, de dureroase şi umilitoare contraste zonale, de traume sufleteşti încă nevindecate, de încercări de a construi o nouă identitate comunitară, asupra perspectivelor căreia e încă prematur a ne pronunţa, altfel decât prin celebrele cuvinte pe care Platon le atribuise încheierii apologiei lui Socrate, după ce se pronunţase sentinţa finală: „Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare, nu ştie nimeni altcineva, decât singur Zeus".

EUROPA CENTRALĂ: ÎNTRE REAL ŞI IMAGINAR

Una din temele speciale de comunicări şi discuţii înscrise în programul Congresului Internaţional de Ştiinţe Istorice de la Oslo (6-13 august 2000) s-a intitulat *Europa centrală, unitate şi diversitate.* Ea a fost susţinută prin contribuţiile unor istorici din Austria, Germania, Franţa, SUA, Italia, Ungaria, Slovacia, România şi Slovenia - specialişti cunoscuţi în problema respectivă.

Punerea ei în discuţie a însemnat mai mult decât aceea ce se enunţa prin subtitlu: n-a fost numai alternativa *unitate - diversitate,* ci şi aceea a *existenţei sau non-existenţei* reale, concrete, a conceptului de Europă centrală.

Numeroşi istorici de renume au considerat că acest concept este prefigurat în ideile şi acţiunile lui Metternich, din anii următori Congresului de la Viena.

Format în spiritul secolului Luminilor, cancelarul austriac era adeptul principiului echilibrului de forţe pe plan internaţional. În acest principiu el vedea, împreună cu mentorii săi, o extrapolare a mecanicismului dominant în ştiinţa secolului al XVIII-lea.

În spaţiul ce gravita în jurul Vienei şi revenea mai direct responsabilităţile sale, Metternich vedea „o unitate geografică şi politică, o individualitate apărată de două puteri centro-europene" (Heinrich von Srbik). Acestea erau Austria şi Pusia. Alianţa lor strânsă reprezenta garanţia securităţii interne şi externe a centrului continentului, ameninţat pe ambele sale flancuri - cel estic şi cel vestic.

Se prefigurează încă din acest stadiu embrionar temerea de expansionismul rusesc (dar şi de revanşa unei Franţe ce-şi demonstrase, sub Napoleon, puterea). Până aproape de zilele noastre, pledanţii pentru o unitate politică definită, instituţionalizată, a unei Europe centrale, a unei statalităţi danubiene, vor fi mereu îndemnaţi în atitudinea lor de gândul de a crea un obstacol eficient în calea colosului de la răsărit.

Metternich a socotit că realizarea acestei unităţi central-europene, cu toate corolarele ei, s-ar fi putut întemeia pe formula federalizării. Austria - o federaţie de posesiuni „istorice". Europa centrală - o federaţie de state suverane. Europa - un sistem federativ bazat pe principiul egalităţii marilor puteri.

„O idee cu adresă în viitor, care-l aşează pe Metternich în rândul marilor oameni de stat" (Hugo Hantsch). Natural, aprecierea istoricului austriac vizează principiile, nu metodele politice ale lui Metternich. Or, la nivelul principiilor, mulţi excelează ...

Revoluţiile de la 1848 au eliminat componentele reprobabile ale sistemului lui Metternich şi al Sfintei Alianţe, dar au menţinut deschisă, în noi variante, problema structurilor politice inter- şi intrastatale în centrul continentului.

Atunci s-a profilat distinct opoziţia dintre Germania Mare - unificarea naţională înglobând *şi* Austria - şi Germania Mică - acelaşi deziderat, dar *fără* Austria. Prima formulă,

dacă s-ar fi realizat, ar fi determinat gravitarea spaţiului centro-european înspre Berlin şi înspre axa economică Rin-Ruhr. Cea de-a doua, care se va înfăptui prin politica lui Bismarck, a fost veritabila generatoare a noţiunii şi a problemei de „Europă centrală", delimitată *grosso modo* prin graniţele monarhiei habsburgice. O delimitare departe de a fi fost acceptată de învăţaţii din felurite tagme, aplecaţi asupra evoluţiei şi caracteristicilor acestui spaţiu.

Până la începutul secolului al XX-lea, organizarea şi reorganizarea sa au făcut obiectul preocupărilor şi scrierilor a numeroşi autori de marcă: baronul Eotvos Jozsef, Ilja Garasanin, Kossuth Lajos, Karl Renner, Teleki Laszlo, Adam Czartoryski, Aurel C. Popovici ş.a. Evident, proiectele cuprinse în eseurile politice ale acestora se adresau Monarhiei dualiste, aflată într-o vizibilă instabilitate internă şi contestată pe plan politic şi social de naţionalităţile din cadrul ei, ca şi de spectrul partidelor, dinspre centru până la extrema stângă, reprezentată atunci de social-democraţie.

Întreaga literatură, care a instaurat cu toate drepturile, în istoria modernă a continentului, capitolul „Europa centrală", a oscilat între soluţia federalizării şi cea a statelor naţionale.

În 1915 a apărut, la Berlin, lucrarea intitulată *Mitteleuropa,* care a asigurat o întinsă notorietate autorului ei, Friedrich Naumann.[1]

Recitită astăzi, ea nu mai impresionează atât cât la data apariţiei. Şi-a pierdut actualitatea, cel puţin din punctul de vedere al motivaţiei sale, ce îşi relevă cu uşurinţă caracterul politic şi economic interesat, în serviciul Germaniei, determinat de presimţirea deznodământului nefavorabil al primului război mondial.

Naumann (catalogat astăzi ca liberal) era apropiat cercului de mari industriaşi din care făceau parte Albert Ballin, Robert Bosch, Hugo Stinnes, Walter Rathenau[2], dar şi sociologii Max Weber şi Gustav Schmoller, sau economistul Hjalmar Schacht, care va colabora cu nazismul, cu destulă iscusinţă însă, pentru a nu se compromite iremediabil (la Procesul de la Nürnberg va fi achitat).

Aceştia au intuit faptul că războiul se va prelungi şi că are perspectiva de a se încheia, în cel mai bun caz pentru Germania, cu un „meci nul". Blocada navală engleză, precum şi condiţiile previzibile ale păcii viitoare interziceau, ori aveau să micşoreze accesul economiei germane pe piaţa mondială, extraeuropeană. În consecinţă, trebuia căutată din vreme o reorientare a direcţiilor şi relaţiilor acestei economii, ceea ce nu putea să însemne altceva decât o „integrare economică" a unui spaţiu central-european, dominat de Germania.[3] Soluţie ce presupunea şi un anume gen de mai strânsă cooperare politică, sun egida aceleiaşi mari puteri.

La timpul său, Naumann s-a apărat de acuzaţiile de pangermanism. Într-adevăr, ideea sa nu avea o întemeiere ideologico-politică stridentă, ci, aparent, numai una practică. Privită

însă retrospectiv, ea ar fi dus cam la acelaşi efect, al unei hegemonii germane de la Rin până, eventual, la Marea Neagră, susţinută însă cu alte argumente decât ale pangermaniştilor.

Capitolul economic al cărţii, pe lângă că este, în prezent, total depăşit în datele sale statistice, mai apare şi destul de inconsistent, în raport cu cerinţele unor analize economice riguros ştiinţifice.

Ceea ce s-a observat atunci puţin, sau deloc, de către exegeţii atraşi de deschiderea constructivă a lucrării, a fost prudenţa cu care Naumann a condiţionat perspectivele politico-economice preconizate.

El sublinia că pentru o Europă centrală e necesară o nouă conştiinţă istorică, elementele economice nefiind suficiente. „Orice nouă imagine comunitară - scria el - trebuie să se nască în sufletul oamenilor".[4] Recunoştea că „tipul uman central-european nu este încă format, ci doar în formare" şi mai lansa acest „bon mot": „spre a prinde contur, Europa centrală are nevoie de o toleranţă conservatoare (faţă de trecut) şi de una liberală (faţă de viitor)".[5]

Consecinţele politice ale primului război mondial au determinat schimbări în abordarea problemei unei Europe centrale.

Pentru un timp, din Germania, înfrântă, nu s-au auzit voci care să încerce a o menţine în atenţie. Când ele se vor relua, se vor distanţa de concepţia lui Naumann, acuzat că „îi lipsea instinctul omului de stat pentru funcţia productivă a puterii".[6] Această „funcţie productivă" a suscitat, în viziunea istoricilor şi politicienilor nazişti, conceptul de Europă centrală ca un „spaţiu al destinului german". Formulă drastic premonitorie, în 1937 când a fost lansată, în lumina a ceea ce se va întâmpla cu începere din martie 1938: „Anschluss-ul", anexarea regiunii sudete şi curând după aceea a întregii Cehoslovacii, ocuparea sau subordonarea economico-politică a statelor din sud-estul continentului.[7] În fapt, această „resuscitare" a anulat orice individualitate a Europei centrale, dizolvând-o brutal în creuzetul „Marelui Reich".

Pentru Austria, Europa centrală s-a identificat, după 1918, mai mult decât înainte, cu Imperiul destrămat. Ea a devenit o imagine nostalgică. Deşi fără explicite conotaţii revendicative, istoria şi literatura i-au descoperi întruna calităţi de neînlocuit, cântate în surdină de corul defetismului ce discredita din interior sistemul tratatelor de pace din 1919-1920.

Ţările zise „succesorale" ale monarhiei habsburgice au încercat, după 1918, printr-o colaborare între ele, să prevină tentativele de revizuire a tratatelor şi pericolul instabilităţii în zona central-europeană. Exemplul cel mai cunoscut a fost al Micii Antante, încheiate între Iugoslavia, România şi Cehoslovacia. Ea a fost însă numai o alianţă defensivă, neajungând la o

integrare mai strânsă, care ar fi dus gândul spre o afinitate cu vechea imagine de Europă centrală.

Cunoscuţii oameni politici cehi Milan Hodza şi Eduard Benes au mers mai departe, evident doar în proiecte, preconizând o uniune sau o confederaţie a statelor central-europene.

Din partea maghiară, dând pe alocuri la o parte faldurile agitate ale literaturii revizioniste, s-au auzit şi glasuri mai realiste, preconizând- cel puţin între Austria, Cehoslovacia şi Ungaria - o uniune economică, vamală, monetară şi de trafic, atrăgând eventual Polonia şi Bulgaria.[8] S-a mai vorbit şi de oportunitatea unei conferinţe central-europene permanente, în cadrul Ligii Naţiunilor.

După ce, între 1938-1945, Europa centrală a fost anihilată, ca posibilă individualitate, prin integrarea forţată în „spaţiul vital" german, anii 1945-1989 au obnubilat-o din nou, aruncând-o după cortina de fier a sovietizării.

Dar din 1956 (revoluţia din Ungaria şi frământările din Polonia) şi mai ales din 1968 (primăvara şi apoi toamna, cu vânt de stepă, de la Praga), Europa centrală a fost proiectată din nou în publicistica politică occidentală şi a diasporei est-europene, ca un „concept disident". Redescoperirea ei echivala cu o denunţare (timidă) a nefirescului instaurării strivitoarei dominaţii sovietice peste ţări şi naţiuni având străvechi tradiţii proprii, istorico-politice şi culturale. Cu conştiinţa culpabilizată de zbaterea acestora pentru a-şi redobândi libertatea, Occidentul a început a îndrepta o privire, deşi încă destul de împăienjenită, către copiii abandonaţi ai Europei.

Mircea Eliade îi ţinuse încă din 1952 această predică în pustiu: „Popoarele de dincolo de cortină nu se simt mai solidare între ele, decât se simt cu restul Europei. Această vastă regiune. este organic legată de Occident. Dunărea este .fluviu european. Orientul şi Occidentul Europei sunt, economiceşte, complementare.

La fel ca în Occident, nicăieri în Orientul Europei nu există o solidaritate unică şi exclusivă. Românii se simt solidari cu popoarele balcanice, datorită ortodoxiei şi moştenirii comune bizantine, dar şi cu naţiunile de origine latină din Occident."

De la 1989 încoace Europei centrale, sub pana şi prin graiul celor ce stăruie să o cultive, pare a i se împrumuta iarăşi un veşmânt de o culoare specifică. Ea serveşte delimitării discrete a ţărilor care se vor favorizate de Uniunea Europeană şi de NATO, în comparaţie cu cele cărora li se contestă realizarea unor criterii de performanţe economico-politice, compatibile cu nivelul occidental, ori sunt considerate de-a dreptul ca inamici publici.

Datelor probatorii ale acestui decalaj li se mai adaugă şi argumentul confesional, prin care se pune hotar între lumea catolică şi cea ortodoxă - un hotar ce lasă în afara „Europei de drept" Serbia, Bulgaria şi, fapt deranjant pentru noi, România de la est şi sud de Carpaţi, absorbind în schimb Transilvania în lumea catolico- protestantă. Argumentul e relevat de

publicistul polonez Krisztof Pomjan - aparent fără intenţie răuvoitoare faţă de alţii, cel mult aceea de a pleda mai apăsat cauza „occidentalismului" Poloniei - şi de cunoscuta lucrare a lui Huntingdon, autor care, la fel cu mulţi din categoria lui, reuşesc să acceadă la notorietate datorită caracterului voit şocant al ideilor lor.[9]

Oricine poate explica acestor „originali" că în ziua de astăzi apartenenţa confesională a unor colectivităţi nu mai reprezintă o notă diferenţială, cum fusese ea în evul mediu. Factorii catalizatori se identifică în prezent în altă sferă. Germanul e german, indiferent dacă e catolic sau protestant, maghiarul - maghiar, peste confesiunea sa eventuală, catolică, reformată (calvină) sau unitariană; românul e român, fie el ortodox, romano-catolic sau greco-catolic ş.a.m.d. Nuanţele pe care le comportă în zilele noastre apartenenţa confesională sunt puţin relevante pentru structura etnică şi politico-naţională.

Dar până la urmă revenim la alternativa iniţială: Europa aceasta centrală a fost, sau mai este o realitate obiectivă, ori numai o imagine a istoriei şi a politicii - una din multele câte se creează, ca o etichetă comodă, sub care se pot inscripţiona variate sentinţe?

Dilema e legitimă, deoarece în jurul acestui concept nu s-a realizat nicicând un consens, aşa cum a putut să pară din schiţa simplificată a dezvoltării sale lineare, întreprinse mai sus. Dimpotrivă, între specialişti din diverse domenii, prevalează divergenţe şi discuţii în contradictoriu.

Nu există un acord asupra limitelor geografice ale Europei centrale şi asupra criteriilor după care să se fixeze aceste limite. Unii le extind, alţii le restrâng, alţii, în fine, le deplasează pe cu totul alte coordonate decât cele pe care, de bine de rău le-a acceptat până acum cam toată lumea.[10]

Se ezită între denumirile de Europă centrală, Europă central-răsăriteană, sau spaţiu dunărean.

Se confruntă păreri asupra factorilor formativi ai popoarelor din acest spaţiu, asupra eficienţei sau ineficienţei lor. S-a afirmat, de pildă, că peisajul centro-european, sau dunărean, ar fi animatorul subiacent al unui spirit comun.[11]

E curios că asemenea opinii, de sorginte nebulos romantică, sunt afirmate recent, cu uşurinţă, fără vreun demers, dacă nu la datele ştiinţei, măcar la resorturile matricei stilistice, intuite şi dezvoltate de un Frobenius, Spengler sau Blaga.

În fond, spaţiul central-european, de la Alpii Tirolului, trecând prin câmpia maghiară şi prin zona deluroasă a Croaţiei, Slovaciei şi Transilvaniei este de o diversitate greu de acomodat rolului de generator al unei spiritualităţi comune.

Despre popoarele de atâtea ori înşirate de istorie şi de politică - austrieci, cehi, slovaci, maghiari, croaţi, români, polonezi, ucraineni - s-a afirmat ori că au fost fideli supuşi ai monarhiei habsburgice, şi nu cum le arată literatura lor naţionalistă, ori aprigi adversari ai

aceleiaşi, contrar celor spuse în literatura cu tentă nostalgică. În fapt, aceste poziţii extreme au, ambele, o cotă de conţinut real. E o greşeală a le absolutiza prin generalizare. Individual, ca şi în grup, s-a trăit de către aceste popoare sau naţiuni, în epoca modernă, un proces - chiar o dramă - a dedublării conştiinţelor, între tendinţele politice integratoare, drapate tot mai frecvent în formula federalizării spaţiului politic central-european, şi speranţele înfăptuirii statelor naţionale.

De la 1918 până astăzi, în acest spaţiu s-au întrepătruns declaraţiile şi actele de amiciţie, cu suspiciuni reciproce şi cu sentimente rezervate sau ostile.

În nici un cadru istoric experimentat în ultimele două secole - habsburgic, plurinaţional, sovietizant sau post-comunist - nu s-a verificat maturizarea stabilă a unei afinităţi spiritual-politice cu promisiuni comunitare, a popoarelor central-europene. Ceea ce nu vrea să însemne că drumul ar fi închis.

S-a mai susţinut că, pe tărâm cultural, Europa centrală s-a caracterizat printr-un spirit echilibrat, opus radicalismului ideologic şi politic afirmat în Occident şi în Rusia. De asemenea, că ea a fost sediul majorităţii curentelor novatoare în ştiinţă, gândire şi arte, ce vor marca secolul al XX-lea.

Sunt iarăşi doar adevăruri relative. Naţionalismul virulent, antisemitismul, acţiuni anarhiste n-au lipsit din lumea politică central-europeană, nici chiar din reputat toleranta Vienă. Cât priveşte curentele novatoare, - să numim, la alegere, psihanaliza, structuralismul, muzica dodecafonică - ele au apărut, e adevărat, în mediul vienez şi praghez. Dar puteau să apară şi altundeva, şi semnele lor au existat, fiindcă în mentalitatea colectivă din pragul secolului al XX-lea se crease o disponibilitate pentru concepţii noi.

Kafka n-
a

********** *mplementaritatea transnaţională e o realitate general admisă şi necesară. Pe baza ei se poate construi modelul ipotetic al unei Europe centrale relativ coerente, cum au anticipat-o în secolul al XIX-lea economistul Friedrich List sau omul politic austriac, baronul Karl Ludwig von Bruck ş.a. Numai că acest model, în pofida unor încercări încrezătoare, are şanse reduse de a fi revigorat în prezent, pentru bunul motiv că Europa centrală este împinsă către periferia zonei de maximă pulsaţie

economică a continentului. Aceasta, situându-se cândva în lungul axei Hamburg-Berlin-Viena-Triest, s-a deplasat în timpurile apropiate spre o axă aproximativă Rotterdam-Milano.

Cât de mult este Europa centrală un concept de speculaţie, rezultă dintr-un scurt inventar al caracteristicilor şi definiţiilor ce i s-au atribuit: paradis transnaţional şi al „ereticilor" (recte nonconformistilor), potenţă multiculturală şi multilingvistică, spaţiu tragic, dar şi al convivenţei, al unei diversităţi reciproc tolerante, comunitate de memorie şi de supliciu, numele unei forme de civilizaţie şi al unui model cultural, o persistenţă a imaginaţiei şi a conştiinţei istorice, un model de echilibru între etatism şi pluralism politic, o exponentă a etosului acumulării de cunoştinţe şi de instruire, şi, în fine, poate că mai convenabilă ar fi formula demnă de Pythia: „un teritoriu larg al întrebărilor la care încă nu s-a răspuns şi al contradicţiilor încă nerezolvate".

În detrimentul elanurilor nostalgice, un fapt apare evident în clipele de faţă: dacă odinioară o „Europă centrală" se contura, concret, pe structura monarhiei habsburgice, ea nu mai este - după 1918 şi 1945 - decât o idee, un produs al imaginarului retrospectiv. E întreţinută de criza neo-naţionalismelor, pentru care se consideră că ar putea servi drept antidot; de presiuni externe - politice sau economice - cum a fost până recent sovietizarea, sau cum se anunţă dirigismul voalat al Comunităţii Europene şi al NATO.

În ultimă instanţă, ea pare a fi cel mai nimerit exprimată de definiţia elegantă, adoptată de mai mulţi autori: „O comunitate de destin, în perioade de criză".

Mai importantă decât existenţa evazivă (în prezent) a unei Europe centrale ca entitate diferenţiată în peisajul vechiului continent, este acceptarea ideii că, reală sau imaginară, ea nu poate fi detaşată de modelul spiritual european, de ansamblul acestuia. Ne gândim în special la epoca mai recentă, în care a devenit bine marcată osmoza între diferitele regiuni ale acestei Europe globale, adesea uitate şi de tot atâtea ori redescoperite.

Cu modelul gândirii şi sensibilităţii europene şi, prin mijlocirea sa, cu modelul întregii lumi civilizate, cetăţenii spaţiului central-european împărtăşesc, într-adevăr, o „comunitate de destin" - sentiment dezirabil a fi legitimat de toţi oamenii conştienţi, întruniţi dinspre oricare parte a orizontului politic.

1 1860-1919, om politic, publicist, deputat în Reichstag şi membru marcant în adunarea constituantă de la Weimar.

2 Reprezentând, în ordine, linia de navigaţie Hamburg-Amerika, ramuri ale electronicii, trustul renan al cărbunelui, AEG.

3 Deja în septembrie 1914, într-un memoriu către cancelarul Bethmann-Hollveg, Walter Rathenau insista asupra necesităţii reconsiderării structurii şi relaţiilor externe ale economiei germane, orientându-le spre continent. Henry Cord Meyer, *Mitteleuropa in German Thought and Action, 1815-1945,* The Hague, 1955, p. 139.

4 *Op. cit.,* ed. 1916, p. 31.

5 *Ibidem,* p. 57-58.

6 Henry Cord Meyer, *Op. cit.,* p. 336.

7 Dar încă în 1926 un autor german îşi intitula un roman: „Volk ohne Raum" [Popor fără spaţiu], ceea ce spunea destul celui în stare să priceapă ...

8 De o mai largă audienţă s-au bucurat lucrările lui Hantos Elemer, jurist şi economist, sau ale încă şi mai cunoscutului Nemeth Laszlo. A se compara cu ceea ce s-a încercat recent de către „grupul de la Visegrad".

9 Anatole France ironiza odată: „Ca dovezi, actele false fac mai mult decât cele autentice, mai întâi pentru că au fost făcute anume pentru nevoile cauzei." „... Dovada cea mai bună e să n-ai dovezi. Aceasta este singura care nu se mai discută."

10 De ex. în spaţiul polono-baltic (!?). Fernand Braudel, în faţa acestor incertitudini, a lansat butada: „Europa centrală este marginea occidentală a Europei de Est şi cea răsăriteană a Europei de Vest".

Heinrich Drimmel, *Der Donauraum und seine Zukunft,* in *Donauraum-gestern, heute, morgen,* Wien, Frankfurt, Zürich, [1967], p. 175 şi urm

.DINCOLO DE HOTARUL ISTORIEI

UMANISM ŞI ŞTIINŢĂ ÎN UNIVERSITATEA CONTEMPORANĂ

Universităţile, la fel ca Academiile sau cu alte societăţi savante, cunosc, de mai bine de un secol, prefaceri adânci în activităţi şi în metode, în organizarea internă şi în relaţiile lor cu societatea. Ele îndeamnă la mai multe reflecţii, printre care şi la evaluarea prefacerilor menţionate, în scopul mai deplinei conştientizări a rosturilor unei instituţii de înaltă ştiinţă şi cultură în complexa lume contemporană.

Fenomenul care a marcat cel mai intens viaţa universitară în vremurile mai recente a fost deplasarea obiectivului principal de interes al cunoaşterii de pe universul uman pe explorarea celui fizic. Altfel spus, universităţile s-au adaptat irezistibilului marş al spiritului ştiinţific.

Declinul „umanităţilor" atrage cu atât mai mult atenţia în cazul acelora care îşi descoperă antecendente în tradiţia colegiilor medievale şi în educaţia clasicizantă, ce a îndeplinit în conştiinţa românească şi rolul de a fundamenta crezul naţional.

Cu toate acestea, procesul de reechilibrare a ponderei domeniilor frecventate de actul cognitiv a fost înregistrat şi acceptat de lumea universitară - cu, sau fără regrete, - deşi asupra formării intelectuale şi morale a generaţiilor de azi şi de mâine fenomenul prezintă o cotă de gravitate şi comportă consecinţe mai întinse decât se întrevăd la o primă privire.

Marginalizate oarecum de copleşitorul progres tehnico-ştiinţific din lumea contemporană, reduse la un fel de lux intelectual - deliciu, de nu cumva capriciu al unei

minorităţi elitare, paseiste, - disciplinele umaniste n- au dezarmat, ci îşi caută şi regăsesc permanenţele, fie pe aceleaşi, fie pe alte planuri decât ale tradiţiei lor milenare.

Acum aproape 30 de ani, preşedintele de atunci al Academiei Italiene dei Lincei, într-o alocuţiune intitulată *Umanesimo e scienza moderna*[1], constată şi el invazia, altminteri necesară şi benefică, a ştiinţei şi tehnicii în lumea de azi. Necesară şi benefică pe de o parte, dar concurând cu severitate nu numai disciplinele socio-umane în învăţământ, ci implicit şi sentimentele şi concepţiile ataşate în de obşte conceptului general de „umanism".

Acelaşi fenomen - continua alocuţiunea din care citǎm - este promotorul tendinţelor de specializare în demersul cunoaşterii, ceea ce determină o pierdere progresivă din vedere a unităţii sale la nivelul instanţelor ultime, unitate care realizează veritabila ştiinţă, în elevaţia şi deopotrivă în profunzimea actului ei creator.

Viziunea umanistă asupra lumii a depăşit stadiul contestatar, cu lamentaţii ce par astăzi naive la adresa irupţiei ştiinţei şi tehnicii în spaţiul umanului. Ea nu mai respinge această realitate, ci încearcă să-şi redefinească rolul în cadrul ei.

Acest rol ar putea să rezide în misiunea de asimilare şi integrare a uriaşei cantităţi de date acumulate de ştiinţe într-o structură unificatoare, într-o viziune unitară asupra lumii şi a destinului uman. Acţiune ce ar restabili şi menţine legăturile dintre complicatele şi dispersele ramificaţii ale cunoaşterii actuale, care nu sunt, totuşi, decât „ramuri ale aceluiaşi arbore".

Sugestia nu este nouă. Filosofia sistemică, începând cu Aristotel a postulat adeseori un punct de convergenţă a cunoştinţelor despre natură şi viaţă, în care s-a complăcut a se plasa ea însăşi. În anii recenţi ideea pare a fi reactualizată cu nouă insistenţă. Dovadă apariţia ei repetată în luări de poziţie a numeroşi exponenţi ai gândirii academice. Un fost preşedinte al Universităţii statului California scria în 1963 că umanismul e presupus a promova aderenţa între instituţiile ştiinţifice - universităţi, academii ş.a. - cu societatea ambientală, fapt care constituie o condiţie de bază a activităţii intelectuale în lumea contemporană.

Într-o ordine de idei tangentă la cea dezvoltată până aici, universităţilor şi tuturor sălaşelor de cultură li se atribuie în prezent, de către toţi care discută asupra rolului lor, o ineluctabilă responsabilitate socială.[2]

Este cu totul evident că astăzi, în prezenţa fisiunii nucleare şi a ingineriei genetice, ştiinţele nu se mai pot declara neutre în raport cu consecinţele cercetării şi rezultatelor lor.

Dar nici disciplinele socio-umane nu mai sunt scutite de o certă responsabilitate socială. Anchetele sociologice şi concluziile lor, propunerile de modele de dezvoltare economică, ideile lansate de diverse filosofii şi sisteme politice pot avea - şi faptele s-au văzut în ultimele decenii - un impact primejdios la nivelul deciziilor, iar prin efectul acestora - asupra destinului societăţii în ansamblu, sau într-o mare parte a ei.

Atenţie pe acest plan este de acordat istoriei, care de-a lungul timpului a fost adesea instrument de încurajare şi justificare a unor aberaţii politice. Şi această vocaţie a ei nu e nici pe departe epuizată. După cum se exprima un participant la un colocviu desfăşurat sub auspiciile UNESCO, istoria s-a complăcut în a fi o „pedagogie polemofilă" care, prin agresivitatea ei, a contribuit la „extirparea rădăcinilor păcii" din spiritul uman.[3] În anii noştri, în care pentru întâia dată în acest început de mileniu se conturează înlăturarea cortinelor ideologice şi speranţa unei reale solidarităţi şi cooperări a întregii omeniri, istoria e chemată să se afirme ca agent al unei cunoaşteri lipsite de prejudecăţi faţă de „celălalt", opunându-se izolaţionismului etno-politic, egoismului naţionalist şi cultivând în schimb sentimentul universalităţii.[4]

Înainte cu vreo şapte decenii, într-un moment în care de asemenea se înfiripau speranţe de pace şi cooperare internaţională, deşi ele erau departe de condiţiile ce par a li se oferi astăzi, Dimitrie Gusti apela la o formulă de colaborare mai activă a societăţilor savante din lumea întreagă. Reluând o idee a lui Leibniz, se întreba dacă n-ar fi fost posibilă şi oportună crearea unei Academii Internaţionale, cu rostul de a realiza o superioară concentrare a capacităţilor intelectuale ale omenirii şi de a angaja oficial ştiinţa şi cultura în procesul de consolidare a climatului de pace şi de înţelegere în lume.

Ideea n-a fost, nici în pragul veacului „Luminilor", nici în euforia stârnită de începuturile experimentului Societăţii Naţiunilor, şi n-ar fi, probabil, nici astăzi, uşor de înfăptuit. Şi poate că nici n-ar fi atât de eficientă cum ar părea după un prim enunţ. Permanent valabilă rămâne însă esenţa ei: năzuinţa şi utilitatea apropierii între elitele intelectuale din lumea întreagă, pentru a le înlesni atât împlinirea ţelurilor lor ştiinţifice şi culturale, cât şi acea responsabilitate socială, implicând ideea de angajare faţă de destinul omenirii.

Din rădăcinile indelebile ale spiritului umanist, ale cărui seve universitatea nu pregetă să le absoarbă mereu, îşi extrage viabilitatea şi actualitatea idealul libertăţii gândirii, cadrul „sine qua non" al oricăror reale performanţe intelectuale.

Universităţii, acest ideal i-a fost trasat încă din antichitate, printre altele prin cuvinte ca ale lui Cicero despre caracteristicile Academiei Ateniene, ai cărei membri socoteau de datoria lor: „a nu interveni niciodată în judecata cuiva, a aproba ceea ce pare mai probabil, a compara diferitele opinii, a vedea ce poate fi susţinut de o parte şi de alta şi a lăsa pe ascultătorii fiecăreia liberi să judece singuri, neavând pretenţia să dogmatizeze".[5]

Trăim în prezent momente de febră a înnoirilor, tinzând a construi punţi peste care să păşească alinierea Universităţilor noastre la standardele celor europene.

Ideile asupra cărora am insistat au dorit să sublinieze că înnoirile pretinse de areopagul înţelepţilor continentului nu rezidă numai în număr şi titluri de discipline, în ore pe

unitatea de timp, ci aproape în exclusivitate în *calitatea* realizării tuturor acestora, în acel conţinut inconfundabil al spiritului universitar, care formează oameni de cultură şi savanţi, cât şi, sau mai ales, caractere. „Trăim într-un secol suprasaturat cu idei superflue, fără a le avea pe cele necesare."[6] - e o sentinţă adaptabilă lumii noastre agitate.

Înnoirea veritabilă va trebui deci să fie în primul rând una interioară, începută printr-o meditaţie asupra rosturilor fundamentale ale universităţii în viaţa generaţiilor care se apropie de ea cu speranţe şi cu veneraţie, într- o lume ce se vesteşte ea însăşi deschisă spre mari înnoiri.

Termenul „meditaţie", pe care l-am pronunţat cam în treacăt, ne face însă să ne amintim de sentinţa rostită de un mare scriitor din vremile mai noi, şi să încheiem cu ea:

„Dacă nu veţi gândi asupra viitorului, nu veţi putea avea nici unul!"[7]

1 Enrico Cerulli, *Umanesimo e scienza moderna,* Roma, 1973.

2Clark Kerr, *The Uses of the University,* citat de Derek Bok, *Beyond the Ivory Tower,* Cambridge Mass and London, /1982/, p. 1.

3 Mohammed Allal Sinaceur, *L'histoire à l'UNESCO,* în *Etre historien aujourd'hui,* /Paris/, 1988, p. 14.

4 René Rémond, *LeXX*^{eme} *siecle...,* p. 10.

5 Ciceronis Academicorum Liber Primus, I. 4.

6 *Pensées* de J. Joubert, Paris, 1909, p.

********** ori sâvâr°i ceea ce tu nu socote°ti bun ..."

PYTHAGORAS

A fost în viaţa societăţii o perioadă în care evenimentele trecutului erau conţinute vag, simbolic, în incantaţii religioase, în practici magice, în mituri, în expresii incipiente ale artelor figurative ş.a. În cadrul acestor manifestări ale „spiritualităţii" umane primitive, trecutul era o prezenţă neintenţionată; el nu era scop în sine, nu era chemat ca obiect al cunoaşterii, independent de o finalitate practică.

Treptat, trecutul a prins a concentra asupra lui curiozitatea de „a şti". Apelul la el a fost conştientizat, dobândind o semnificaţie mereu mai conturată, îndeosebi după ce

cunoaşterii sale au început a i se atribui efecte presupus utile orientării omului în viaţa sa imediată, sau în viitor.

Evocarea conştientă a trecutului, asociată cu descoperirea de semnificaţii ale sale pentru existenţa umană a însemnat, în fapt, naşterea istoriei, ca reflectare mentală a istoriei reale, obiective. În acest context, termenii „conştient" şi „conştiinţă" sunt luaţi în accepţiunea psihologică, în care ei reprezintă componente ale oricărui act de cunoaştere.

O treaptă ulterioară a rolului conştiinţei cognitive în constituirea istoriei a fost atinsă în etape în care trecutul nu doar s-a înregistrat şi relatat, ci a început a fi şi verificat; când s-a voit a cunoaşte nu simplaminte trecutul, factual, brut, ci a se decanta *adevărul* faptelor, din noianul lor, adesea confuz şi contradictoriu. Dorinţei de a cunoaşte i s-a alăturat spiritul reflexiv şi critic.

Este momentul din care conştiinţa cunoscătoare devine, din receptoare a celor întâmplate, o instanţă de legitimare a acestora. În mecanismele psihologice ale actului cunoaşterii, ea introduce o selecţie, o sistematizare, o „cunoaştere de gradul al doilea", şi elaborează - iniţial empiric - o metodologie de decriptare a verosimilului şi a realului, în vălmăşagul percepţiilor evenimentelor din trecut.

Din agent al genezei istoriei, conştiinţa (critică) devine suport al ridicării ei la treapta de ştiinţă.

Adevărul este un concept presupus neutru în raport cu subiectivitatea umană. Dar procesul descoperirii sale comportă implicaţii etice, care apar în contactele conştiinţei cu istoria. Aspiraţia de a identifica Adevărul, a-l separa de eroare şi a-l opune acesteia se întemeiază, involuntar, şi pe spontane criterii etice. Ele introduc în istoriografie dilema alternativei dintre obiectiv (cerinţă ideală) şi subiectiv, în cercetarea, înţelegerea şi scrierea istoriei.

Vreme de sute de ani, istoriografia n-a sesizat latenţa dilemei, faptul că ea - conştientizată - ar fi putut deveni o problemă crucială de concepţie şi metodă. Pentru istoriografia de până în secolul trecut, obiectivitatea era considerată drept unica ei ipostază, singura şi sigura opţiune a istoricului în contextul unei opere serioase, care elimina prin definiţie falsificările involuntare ori deliberate, ce aveau să fie negreşit denunţate, mai curând sau mai târziu, prin intervenţia justiţiară a criticii. Nimeni nu-şi dădea seama, „illo tempore", de pluralitatea sistemelor de valori la care istoricii raportau cu seninătate faptele, declarându-le totuşi drept obiectiv adevărate. Prizonieri ai judecăţii individuale naïve, dogmatice, ei erau conduşi, în fapt, la scrierea unor istorii modelate după tiparele categoriilor mentale de sorginte socială, politică, religioasă etc. În evul mediu european, tiparul mental modelator a fost doctrina creştină. Inspirat de ea, istoricul medieval considera că adevărul este produsul compatibilităţii dintre faptele lumeşti şi revelaţiile credinţei. Istoria lumii era, în

linii mari, aceea expusă în Cartea Genezei, completată prin alte referinţe, răspândite în Vechiul Testament. Motivaţiile gândurilor şi acţiunilor oamenilor erau, în ultimă instanţă, sugerate de voinţa divină, sau citite în dogmele creştine.

Epoca modernă a văzut dezvoltarea istoriografiei în direcţiile erudită şi critică, a căror expresie ultimă a fost, în secolul al XIX-lea, pozitivismul istoric. Influenţaţi de progresele ştiinţelor „exacte", adepţii şcolii pozitiviste şi-au afirmat convingerea că istoricul este capabil să descopere adevărul faptelor trecutului şi e dator să le expună „întocmai aşa cum au fost". În acest climat mental, istoricului i se pretindea cât mai multă „depersonalizare"; conştiinţa lui trebuia să se detaşeze de orice subiectivism al eului cercetător şi să se îndrepte spre obiectivul cercetării exclusiv cu disponibilitatea şi cu funcţia ei critică, formală. Marele istoric german Ranke, cel căruia îi aparţine şi formula citată mai sus („Wie es eigentlich gewesen ist" ...), declara că, de i-ar fi fost cu putinţă, ar fi dorit „să se exileze din propria operă".

Rolul rezervat conştiinţei de şcoala pozitivismului istoric[1] aminteşte de acela al Raţiunii care - în viziunea optimistă a secolului al XVIII-lea - era învestită cu capacitatea de a descifra orice taine ale fiinţei umane şi ale naturii, cu condiţia de a aplica în chip corect principiile metodologice de bază, enunţate sintetic de Descartes.

În aceeaşi perioadă a tranziţiei de la raţionalismul luminist către pozitivismul istoric s-a conturat un nou sens al termenului de conştiinţă, cu tangenţă la istorie. A început a se vorbi de „conştiinţa istorică", în înţelesul de sentiment fundamental al omului de a trăi în timp, în istorie, de a putea fi înţeles şi explicat numai *în şi prin* istorie, numai ca „fiinţa istorică" - spre a împrumuta titlul unei opere a lui Lucian Blaga.

Astfel înţeleasă, conştiinţa istorică însemna extrapolarea ei din planul gnoseologic în cel ontologic. Ea nu mai este doar instrumentul care oglindeşte evenimentele şi le judecă, spre a ni le oferi apoi într-o prelucrare inteligibilă, convingătoare şi agreabilă. Conştiinţa devine o imanenţă a existenţei; este *trăirea* istoriei, nu numai contemplarea, reflectarea şi cunoaşterea ei.

În această ipostază, conştiinţa a constituit fundamentul *istorismului* - a unei interpretări a istoriei inspirate de filosofia hegeliană, care postula devenirea autonomă a lumii (propriu-zis a Spiritului sau a Raţiunii absolute),[2] ca realitate fundamentală a existenţei.

Istorismul a pus în evidenţă multiplicitatea şi diversitatea experienţei umane, manifestările acesteia în fenomene singulare şi ireversibile. A fost o concepţie deschizătoare de noi perspective libertăţii gândirii, a conştiinţei, tentată a se exersa în acest univers al originalităţii individuale a faptelor, care oferea percepţiei şi interpretării lor o pluralitate de opţiuni.

Aceeaşi variantă a sensului conştiinţei istorice şi-a anexat o conotaţie politico-naţională, contribuind la implantarea sentimentului identităţii naţionale în mentalul colectiv.

Scrutându-se şi retrăindu-se trecutul, se descoperă afinităţi etno-lingvistice, origini comune, se înfiripă ideea comunităţii şi totodată a singularităţii de destin de-a lungul timpului. Popoarele şi naţiunile sunt şi ele catalogate ca unicate în componenţa genului uman.

În acelaşi timp însă în care hegelianismul şi, pe urmele sale, istorismul, argumentau autodezvoltarea obiectivă a Spiritului, independent de orice contingenţe, concepţia hegeliană cu privire la istorie declara că în descifrarea ei istoricul vine cu „spiritul" său, ceea ce nu se poate înţelege altfel decât aducerea cu sine, în interpretarea istoriei, a punctului de vedere concret al prezentului şi al interesului insuflat de actualitate. Hegel mai cerea istoricului să descopere „spiritul conducător al întâmplărilor şi al faptelor", iar nu simpla lor ordine exterioară. El sugerează astfel că istoricul, conştiinţa sa, au un rol activ în raport cu faptele, unul selectiv şi creator, destinat să conducă raţiunea individului la *descoperirea esenţei* faptelor istorice, a sensului lor universal. Explorând universul esenţelor şi al semnificaţiilor - care nu mai este cel al faptelor ci al valorilor, - conştiinţa modelează, de fapt, desfăşurarea procesualităţii istorice într-o viziune proprie, dependentă de pluralitatea elementelor sale formative şi coincidentă cu devenirea Spiritului universal, „de profundis rerum".

Spre sfârşitul secolului al XlX-lea s-a pus treptat în evidenţă faptul că universul nu are structura clară pe care i-o atribuise până atunci progresul ştiinţelor, ci era de o complexitate extraordinară, care obliga le reconsiderarea conceptelor lumii fizice şi ridica semne de întrebare asupra posibilităţilor de a cunoaşte această lume cu mijloacele consacrate ale experienţei şi gândirii.

Clătinarea încrederii în posibilitatea ştiinţelor de a descifra tainele aparente ale naturii, inadecvarea metodelor ei la investigarea şi interpretarea fenomenelor nou descoperite, au atras după sine o critică pe front larg şi împotriva pozitivismului istoric. Prima ei sentinţă a fost că ştiinţele naturii şi cele umane au ca obiect domenii fundamental diferite, a căror cercetare se impune a fi abordată cu metode diferite. Cunoaşterea naturii se înfăptuieşte prin *explicarea* cauzelor fenomenelor ei, cea a umanului prin *înţelegerea* intenţiilor, motivelor, scopurilor acţiunii. A cerceta şi a scrie istoria înseamnă, cu alte cuvinte, a elabora o biografie a conştiinţei umane.

Se introducea, astfel, un nou raport între istorie şi conştiinţă, în cadrul căruia ultima e consemnată ca *obiect* al

[3]

cercetării istorice.

Din această mutaţie a decurs o nouă „critică a puterii de judecare"; ea a promulgat axioma că în istorie nu există şi nu poate exista obiectivitate, deoarece - aşa cum anticipase şi Hegel - gândirea istoricului nu receptează cunoştinţele, ci le organizează după tipare, după structuri ale actului cunoaşterii, din care ea nu poate evada. În fapt, nu e decât un ecou

apropiat al celebrei sentinţe a lui Kant, parafrazabilă astfel: „nu există cunoaştere istorică *în sine,* ci numai cunoaştere istorică *pentru noi*".

Această nouă optică a reabilitat conştiinţa istoricului, în sensul acreditării sale de a „construi" adevărul. „A construi" nu vrea să însemne a proceda arbitrar cu informaţia, cu atât mai puţin a o falsifica, ci doar a recunoaşte că istoria nu se poate scrie decât acceptându-se inevitabilitatea participării intelectuale şi sentimentale a istoricului la configurarea versiunii date evenimentelor. „Istoricul - scria încă la 1874 filosoful englez Francis Herbert Bradley - nu poate face istorie decât introducând propria experienţă în înţelegerea, interpretarea şi organizarea faptelor".

În 1883 Wilhelm Dilthey afirma că trecutul nu poate fi înţeles decât printr-un act special al spiritului, - un efort de identificare cu realitatea revolută, de intuire a modului de a gândi şi simţi al oamenilor de odinioară. El numea această modalitate non-raţională de cunoaştere „Einfuhlung" (Empatie).

Monumentala operă a lui Theodor Mommsen, consacrată istoriei Imperiului Roman, tentează pe oricine care o cunoaşte să o califice drept o înaltă expresie a obiectivităţii erudite. Dar Mommsen, spre probabila surpriză a multora, a afirmat convingerea că „istoria nu se poate nici înfăptui, nici scrie, fără ură şi fără iubire". Cel mai mare istoric al antichităţii romane se înscria deci în fals împotriva celui mai profund istoric roman - Tacitus. Şi nu fără moitv, fiindcă după faţada acelei vestite embleme spirituale: „sine ira et studio" (fără ură şi fără părtinire), Tacitus a dat, împotriva intenţiei mărturisite (cine ştie dacă şi aceasta nu doar declarativă.) una din cele mai strălucite opere „de atitudine". Prin *aceasta* ea a fost incomparabil mai valoroasă decât dacă ar fi stăruit să respecte dezideratul perfectei (şi imposibilei ...) obiectivităţi.

Este deci admis astăzi, de majoritatea istoricilor, că scrierea istoriei nu se constituie din reflectarea pură a faptelor, ci din sinteza între modul relatării lor de către izvoare şi actul de cunoaştere a acestei relatări, întreprins de istoric.

În sprijinul acestei concepţii se acumulează observaţii tot mai numeroase. „Detaşarea - scria americanul Carl Becker - produce puţină operă istorică, deoarece un intelect detaşat (de obiectul cunoaşterii - n.n.) este un intelect inert, care zace printre faptele istorice precum oţelul demagnetizat printre firişoarele de fier: nu produce nici o atracţie". Mai categoric şi mai complet dezvoltă aceeaşi idee filosoful Paul Ricoeur: „Istoria reflectă subiectivitatea istoricului, dar şi profesiunea de istoric *educă* subiectivitatea istoricului. Istoria *îl face* pe istoric, tot atât cât istoricul *face* istorie. Sau, mai bine spus: meseria de istoric face şi istoria şi pe istorici. Odinioară, raţiunea era opusă sentimentului, imaginaţiei; astăzi le reintroducem, într-un anume fel, în raţionalitate, admiţând un *eu* cercetător şi un *eu* patetic, un *eu* al resentimentelor şi al rechizitoriilor".[4]

Restaurată într-o poziţie dominantă în raport cu realitatea istorică obiectivă (poate ar fi mai corect spus: cu realitatea acceptată, convenţional, ca obiectivă), conştiinţa istoricului, după ce a recunoscut relativitatea conceptelor de obiectivitate şi de obiectiv, a ajuns şi la constatarea propriilor limite. Participarea eului la înţelegerea faptelor este grevată de preferinţe şi antipatii (uneori sub- sau inconştiente), de prejudecăţi de grup, de educaţie, de convingeri morale, de nivel de inteligenţă şi instruire. E o condiţie precară, ce poate fi ameliorată, dar nu eliminată, printr-un efort critic lucid, vizând estomparea acestor factori distorsionanţi. Aceeaşi condiţie precară e agravată la maximum când libertatea conştiinţei istoricului e îngrădită şi violentată de impactul unor sisteme politice, de regulă cele totalitare, dar nu numai ele: şi în democraţia aparent deplină, conştiinţa individuală îşi poate vedea limitată independenţa prin acţiuni incontrolabile şi intolerante, capabile să pună în lucrare felurite metode de intimidare sau corupţie.

Istoricul a fost, şi mai trebuie necontenit pus în gardă, împotriva pasiunilor politice şi naţionale exagerate, care obnubilează judecata limpede. Fidel idealului obiectivităţii, Fustel de Coulanges a spus: „patriotismul e o virtute, istoria e o ştiinţă: ele nu trebuie confundate". Iar mult înaintea lui, - Montesquieu, cu acel spirit fin al veacului al XVIII-lea: „Să fii sincer totdeauna, chiar şi în privinţa patriei. Fiecare cetăţean e dator să moară pentru patria lui, dar nimeni nu e obligat să mintă pentru ea".

În raportul istorie-conştiinţă intervine şi problema conştiinţei morale a istoricului. Pretenţia ei de a distribui

sentinţe

de morală al unei epoci

nu este altceva decât sinteza cunoştinţelor şi convingerilor dobândite până într-un anumit moment asupra conceptelor şi forţelor morale". O sinteză care însemna o selecţie adaptată ambianţei complexe, subiective şi obiective, a etapei respective în dezvoltarea societăţii.

În drumul penibil pe care i-a fost dat să-l parcurgă în direcţia unui sfârşit de secol umbrit de tragedii, conştiinţa morală a istoricului a redobândit drept de cetate în scrierea istoriei. Ea nu mai este acuzată, cu ironia din trecut, că introduce în interpretarea evenimentelor omilii şi deziderate pioase, dar total ineficiente, până când în relaţiile dintre oameni *Forţa* încă n-a putut fi convinsă să cedeze dinaintea *Cuvântului.*

Fenomenele inumane din istoria recentă - războaiele mondiale şi dictaturile totalitare de dreapta şi de stânga, ca şi încălcările, în genere, ale drepturilor omului - au provocat reacţia de repunere a istoricului în dreptul de a-şi exprima opiniile, în conformitate cu conştiinţa sa morală.

Apelând la această conştiinţă - a istoricilor şi a tuturor oamenilor de bine - istoricul spaniol Rafael Altamira se întreba, în 1915, dacă marile performanţele ale omenirii nu sunt cumva osândite la pieire de o eclipsare a gândirii sale, tot mai neputincioasă în a îndruma acţiunea. Altamira pornea de la observarea decalajului dintre progresul material şi cel moral. „Dezvoltarea moralei - scria el - este încă redusă, moravurilor nu li se vede ameliorarea, doctrinele etice nu se transpun în practica majorităţii oamenilor".[5]

Pesimismul istoricului spaniol era alimentat, fără îndoială, de tragedia primului război mondial, aflat în acel moment în plină desfăşurare. Dar această circumstanţă excepţională a genezei sale nu-i scade valoarea premonitorie.

În sensul întrevăzut de Altamira, s-a vorbit în continuare de discrepanţa dintre cultura materială şi spirituală, de fenomenul „decalajului cultural", de natură a plasa civilizaţia modernă într-o dilemă primejdioasă. „Istoria umană - constata scriitorul H. G. Wells - a devenit o cursă între educaţie şi catastrofă".

Şcoala filosofică germană numită „din Baden" - cea care a adus o contribuţie substanţială la teoria valorilor - a căutat să teoretizeze fuziunea dintre istorie şi conştiinţa morală. Unul din principalii ei reprezentanţi, Wilhelm Windelband, scria: „Cunoaşterea istorică rezultă într-un complex de judecăţi de valoare, adică în sentinţe asupra valorilor spirituale din acţiunile umane. Gândirea istorică este, în fond, o gândire etică, iar istoria, în ultimă instanţă, o ramură a moralei".[6]

Pe filiera aceleiaşi idei, Paul Ricoeur sublinia şi el: „Istoricul se îndreaptă spre oamenii din trecut cu propria sa experienţă. Momentul în care subiectivitatea sa dobândeşte un relief sesizabil este acela în care, dincolo de orice cunoaştere critică, istoria resuscită valorile de viaţă ale oamenilor de odinioară. Evocarea valorilor este, până la urmă, singura evocare a oamenilor care ne poate fi accesibilă, în absenţa posibilităţii de a retrăi ceea ce ei au trăit.

*

Traversăm o etapă de reconciliere, în gândirea istorică, între subiectiv-obiectiv, între relativ şi absolut. Admitem că fiecare epocă îşi are adevărul ei, coincident cu experienţa şi mentalitatea timpului în schimbare. Conştiinţei istoricului nu i se mai pretinde astăzi improbabilul salt în tenebrele trecutului, unde să încerce a intui modul de a gândi şi de a fi al oamenilor, separaţi de noi prin abisul timpului, străbătut de informaţii fragmentare şi distorsionate. I se pretinde însă ceea ce acum mai bine de un secol părea o erezie: a se

contopi cu conştiinţa epocii *sale,* cu mentalitatea ei, cu crezurile ei, a identifica esenţa lor, a le reprezenta şi a le servi, prin elaborarea unui peisaj exemplar al trecutului.

Am aşezat ca moto al acestui eseu un citat din Pythagoras. Îl încheiem cu câteva cuvinte pe care se spune că tot el le-ar fi rostit, iar dacă n-a făcut-o, ar fi păcat, deoarece sunt splendide şi ar merita înscrise pe frontispiciul tuturor templelor în care oficiază istoricii:

„Două lucruri pot face pe oameni să fie asemenea Zeilor: să contribuie la binele obştesc şi să spună adevărul."

1Dominantă până prin anii '70-80 ai veacului trecut; în prima parte a dominaţiei sale, romantismul a constituit o excepţie, salvgardând libertatea conştiinţei, chiar în forma extremă a imaginaţiei istorice.

2 Mişcarea universală în timp a fost gândită în antichitate de Heraclit, în secolul XX de Bergson ş.a.

3 Marele fizician german Werner Heisenberg scria: „Împărţirea uzuală a lumii în subiect şi obiect nu mai corespunde ... Nici pentru ştiinţele naturii obiectul nu-l mai reprezintă natura, ci *natura supusă întrebărilor omului ...*" *(Paşi peste graniţe,* Bucureşti, 1977, p. 120).

4 *Histoire et vérité,* ed. a II-a, Paris, 1964, p. 34.

5The Theory of Civilization, Houston, 1915, p. 252.

6 Apud R. G. Collingwood, *The Ideea of History,* reprint, 1972, p. 168.

7 Paul Ricoeur, *Op. cit.,* p. 31.

PRESĂ, ISTORIE, SOCIETATE

Presa este unul din produsele cele mai tipice ale epocii moderne. Apariţia şi dezvoltarea ei, până la uriaşele dimensiuni actuale, au fost condiţionate de câţiva factori: tiparul şi perfecţionările tehnicilor sale, care au ieftinit preţul publicaţiilor de carte şi periodice, până la a le face accesibile oricui, consolidarea statelor centralizate, răspândirea ştiinţei de carte, a instituţiilor politice democratice, libertatea cuvântului, progresele mijloacelor de comunicaţie şi transport.

Deşi relaţia presă-epocă modernă este - s-ar putea spune - unanim acceptată, sunt şi istorici sau publicişti care se complac, fără a o contesta formal, să-i descopere antecedente mai îndepărtate.

Ele se bazează pe analogii adesea ingenioase, dar forţate; faptele invocate au doar o asemănare superficială cu presa, în înţelesul curent al cuvântului.

Iată, din analogiile la care am făcut aluzie, un exemplu atrăgător:

„Întâiul şi unul dintre cei mai mari jurnalişti din toate timpurile a fost ostaşul care a alergat de la Maraton la Atena, pentru a vesti acolo victoria: o ştire extraordinară, de care depindea soarta Greciei şi a viitoarei civilizaţii europene".

Ostaşul de la Maraton - continuă autorul pe care-l citǎm[1] - a avut comportamentul unui jurnalist: a înregistrat, ca martor ocular, un eveniment, propunându-şi să transmită de îndată ştirea celor interesaţi; are, aşadar, vocaţia reporterului. Vrea să comunice ştirea cu maximă rapiditate. În lipsă de alt mijloc, aleargă până la epuizare, obsedat de chemarea misiunii ce şi-o asumase. În momentul împlinirii ei, găseşte formula cea mai concisă şi mai expresivă - calitate a marilor jurnalişti ai viitorului: „Bucuraţi-vă, am învins!" Şi cade mort, ca atâţia urmaşi din tagmă, care-şi vor sacrifica viaţa în serviciul culegerii şi transmiterii prompte, cu orice risc, a informaţiilor importante.

Această digresiune nu e menită să abată convingerea că presa e un fenomen specific modern. Nici una din asprele critici cu care adesea e copleşită nu o pot elimina din peisajul cotidian şi dintre necesităţile intelectuale ale lumii şi societăţii noastre.

O întâlnim gratificată într-una cu epitete ca: superficială, pătimaşă, incorectă, semidoctă sau rău scrisă, coruptă şi câte altele, chiar mai grave. Unul din marii şi numeroşii ei detractori, Balzac, în romanul *Iluzii pierdute,* a acoperit cu sarcasme, pe zeci de pagini, presa şi moravurile jurnaliştilor şi editorilor. A mers până la a spune odată că: „Dacă presa n-ar exista, ea *n-ar* trebui inventată".

Omul modern ar putea răspunde însă, împreună cu un poet contemporan lui Balzac: „Et cependant, ange ou démon, je vois partout cette ombre amie ...". Pentru că sunt încă şi mai multe şi mai consistente argumentele prin care acuzaţiile aduse presei se resping.

Unul din ele este la îndemâna bunului simţ, al celui mai comun: oricâte defecte i s-ar descoperi şi imputa, un fenomen care a pătruns atât de adânc în preocuparea a sute de milioane nu mai poate fi contestat şi condamnat în ansamblu. Presa a devenit o necesitate absolută, s-a constituit într-o funcţie socială din cele mai importante.

O funcţie de altminteri indispensabilă în toate timpurile. „Un grup social - scria Bernard Voyenne - poate, la rigoare, să înceteze de a schimba bunuri materiale. Dar dacă încetează de a schimba informaţie, orice legătură socială dispare, nu mai există comunitate. Intercomprehensiunea este condiţia existenţei şi a acţiunii sociale".[2]

În raport cu mijloacele primitive de comunicare incipientă, presa, urmată de mass-media contemporană, este o modalitate superlativă, în prezent, de satisfacerea a nepotolitei nevoi de exteriorizare a gândurilor omului - „flecarul universului", cum l-a ironizat Cioran.

Într-un eseu despre jurnalistică, de prin anii '20, se putea citi acest total elogiu adus presei: „Faceţi bilanţul marilor descoperiri relevate de presă, a marilor infamii dezvăluite de ea, a marilor nerecunoscuţi pe care i-a consolat, a marilor parveniţi pe care i-a doborât ...

Presa s-a înşelat adesea, dar niciodată total, iar adevărul a sfârşit prin a ieşi la lumină, din vâltoarea de confruntări a libertăţilor sale".[3]

Studiile care, direct sau prin tangenţă, se ocupă de sociologia presei aduc în favoarea ei argumente neaşteptate şi nu uşor de acceptat în primă audiţie. Se vehiculează, de exemplu, teza că în zilele noastre cultura nu mai înseamnă cunoaşterea valorilor trecutului decât pentru cercurile de specialişti sau de paseişti obstinaţi. În fapt însă, ea a devenit în prezent „cunoaşterea a ceea ce este actual". În această ipostază, în care o plasează intelectul contemporanilor noştri, avid de actualitate, cultura a ajuns să însemne, în primul rând, informaţie, iar reflecţia, meditaţia tradiţională asupra mesajului ei, se cheamă acum prelucrare mentală (sau electronică) a informaţiei receptate şi destinate a popula un spaţiu al utilului şi al previzibilităţii.

Din această perspectivă antitradiţionalistă poate fi privită şi cunoaşterea istorică, precum şi raporturile sale cu fixarea şi comunicarea informaţiilor, deci implicit şi cu presa. O interesantă serie de observaţii ale criticului şi sociologului literar francez Robert Escarpit pleacă de la premisa că acum 500 de ani apariţia tiparului a constituit *supremaţia totală a expresiei scrise a gândirii,* asupra celei orale. Datorită ei, existenţa însăşi a societăţii, ideile şi acţiunile sale au fost fixate şi memorate în texte ce n-aveau să se mai modifice prin copiere şi transmitere. Plan imuabil de referinţă, textul tipărit a fost condiţia instituirii veritabilei *dezbateri a problematicii istorice,* beneficiind de mărturii stabile, cu un substanţial surplus de veridicitate. De atunci s-a putut dezvolta cu adevărat *simţul istoric,* factor constituent al uneia din viziunile fundamentale asupra lumii şi societăţii.

Simţul istoric nu este numai - aşa cum simplist se crede - propensiune pentru trecut. El înseamnă, cum de altfel îl înţeleg toate spiritele cultivate, intuiţie permanentă a realităţii devenirii. Dar, în această perspectivă, simţul istoric se conjugă, în ultimă instanţă, cu sentimentul actualităţii şi fundamentează nu atât curiozitatea omului pentru trecut, cât tentaţia sa de a-şi scruta viitorul pe baza experienţei, de a antecalcula şansele sale. Se poate deci reveni cu insistenţă la aserţiunea că, pe măsura apropierii de epoca noastră, informarea a devenit o utilitate şi o funcţie socială majoră, iar cultura nu mai reprezintă atât sinteza creaţiei spirituale realizate *până la noi,* cât *comunicarea directă* între noi şi procesul creaţiei de valori - în cel mai larg sens al acestei ultime noţiuni - în fluxul căreia trăim.[4]

În sensul acestei concepţii pe care, oricât ne-ar indispune la o primă impresie, nu o putem respinge decât în parte, eventual amenda, presa încetează de a mai fi considerată ca un epifenomen al culturalizării maselor; ea se instalează în cultură pe plan de egalitate, poate chiar în poziţie de avangardă, în raport cu celelalte componente ale ei. Conferă culturii contemporane una din notele specifice - dinamismul, căutarea febrilă nu doar a aprofundării

şi diversificării cunoaşterii, ci mai ales a căilor de difuzare şi aplicare în viteză a adevărurilor descoperite şi a valorilor create.

Un argument frecvent şi cu îndreptăţire invocat în favoarea locului de merit al presei în istoria modernă şi în conştiinţa contemporaneităţii este acela al constantei sale angajări în lupta pentru libertatea cuvântului şi alte drepturi democratice. Multe voci s-au făcut auzite în acest sens încă de acum vreo două secole, de când presa a început a se impune opiniei publice prin autoritatea ei, iar la rândul lor acele voci au contribuit la a-i impune prestigiul. Charles Fox, considerat cel mai mare lider al opoziţiei din Anglia din toate timpurile, afirma că este una din supremele datorii ale omului politic aceea de a oferi cetăţenilor mijloacele pentru a-şi forma o opinie. Thomas Erskine, un foarte celebru avocat, a spus - se pare - într-o pledoarie: „Libertăţile în ansamblu sunt păstrate şi apărate prin actele guvernului; dintre ele însă, libertatea de opinie este cea care obligă guvernele să-şi respecte îndatoririle".

Dramaturgul şi omul politic Richard Sheridan scria în 1810: „Las guvernului toată puterea ... pentru a cumpăra supunerea şi a subjuga rezistenţele; daţi-mi numai libertatea presei şi, înarmat cu ea, sunt gata să-l înfrunt".

Presa îşi află o pledantă a cauzei sale şi în psihologia socială. Contrar celor ce suntem înclinaţi să credem despre efectele relaţiei jurnal-cititor, anume că ea este o sursă de „stress", se demonstrează că presa este un agent psihoterapeutic în societatea de azi, care suferă de tara fenomenului alienării. Lectura presei - spun respectivii psihologi - este, oricât pare de greu de admis, un factor de *reechilibrare psihică.* Ea oferă compensare pentru frustrări, evaziune din apăsarea monotonă a cotidianului. Contribuie la *integrarea socială* a individului, fiindcă până şi atunci când enervează ori stârneşte oroare, lectura jurnalului rămâne, în ultimă instanţă, un *dialog cu lumea.* Ea determină orientarea conştiinţei individului înspre apartenenţa - prin efect fie de atracţie, fie de respingere - la un grup social, politic, profesional, la diverse comunităţi şi asociaţii, la un sistem de idei, de preferinţe. Ca un pas următor, această orientare incită individul să iasă din izolare, să participe la viaţa colectivităţii.[5]

Jurnalistica a fost - mai scria un exeget al ei - instrumentul celei mai mari mişcări „de stânga" din istorie .. A creat o masă de cititori, reducând drastic numărul celor din categoria „analfabetismului relativ", adică al persoanelor care, deşi capabile să citească, nu o făceau: fie că n-aveau mijloace de a-şi procura cărţi, fie că n- aveau timp pentru lectura acestora şi nici pregătirea aperceptivă pentru a o aborda.

Tuturor acestora, jurnalul le-a devenit o lectură accesibilă din toate punctele de vedere, materiale şi intelectuale. A creat în rândurile lor o cultură medie, o „mentalitate subliterară" - cum i s-a spus - care, în pofida desconsiderării sale întinse şi persistente în cercurile elitare, s-a dovedit o treaptă utilă în dezvoltarea culturii propriu zise.[6]

După ce au reuşit a acredita dreptul de cetăţenie al presei pe teritoriul lumii contemporane şi influenţa exercitată de ea asupra instituţiilor politice democratice şi vieţii publice în general, cercetările privitoare la dezvoltarea mai recentă a jurnalisticii constată că în ultimele vreo şapte-opt decenii ea prezintă vădite aspecte de criză. Nu de una financiară - nici vorbă nu poate fi - ci de una de conţinut, de opţiuni, de metode, traducându-se într-un spirit hipercritic - se apreciază - faţă de toate valorile şi instituţiile consacrate şi, oarecum surprinzător, faţă de cele ale democraţiei politice. Criticii sau şi numai simplii glosatori ai fenomenului caracterizează presa ultimelor decenii drept iconoclastă şi agresivă în exces. Ceea ce „ziarul de 1 penny"[7] din secolul trecut întreprindea în lumea interlopă, dezvăluind diferite imundiţii, presa de acum s-ar zice că extinde cu titlu permanent şi cu voluptate asupra instituţiilor, grupărilor şi personalităţilor influente şi diriguitoare.

De aici reacţia acestora din urmă şi a categoriei conservatoare din opinia publică de a incrimina presa, atribuind aceste porneli anarhice ambiţiilor vulgare ale unor jurnalişti veleitari, dornici de a epata, poate de a profita băneşte, sau aflaţi în serviciul vreunor interese şi cercuri oculte, ce şi-ar fi făcut program din a alimenta o criză de încredere, o derută morală generalizată.

În fapt, manifestările acestui gen de criză aparţin unui substrat socio-mental apărut încă demult. Fără a putea discuta aici motivaţiile acestuia, constatăm doar că el s-a reflectat în mentalitatea societăţii moderne, cu intensitate mereu sporită, iar presa i s-a adaptat.

Acum vreo 30 de ani, un istoric literar dezvolta ideea că din antichitate până în secolul al XVIII-lea Europa (cu excepţii individuale) crease o *cultură de consens,* adică una care accepta şi aprecia valorile create de ea însăşi, invitând la adeziune faţă de acestea. În acelaşi secol „al Luminilor" însă, în cultura occidentală a început să germineze „o intenţie subversivă"; ea n-a însemnat numai arhicunoscutul exerciţiu critic la adresa ambianţei social-politice şi morale, ci oferta unei baze permanente de pe care intelectul să poată judeca şi drămui cultura al cărei produs era el însuşi. A rezultat astfel un „tip de cultură oponentă" (*adversary culture,* în original), răsărită în matricea raţionalismului modern şi răspândindu-şi disponibilităţile combative pe o claviatură foarte largă.

Aparţine, de pildă, specificului „oponent" sau „subversiv" al acestei culturi moderne neîncrederea teoretizată în posibilitatea comunicării obiective a faptelor, un sindrom şi mai radical decât punerea la îndoială a adecvării actului cunoaşterii la realitatea înconjurătoare de către epistemologia sceptică sau criticistă a unui Hume ori Kant. În deceniile din urmă este contestată şi putinţa *relatării* obiective a faptelor, chiar în ipoteza că ele au fost percepute corect, adică adecvat realităţii, prin actul de cunoaştere. Jurnalismul, care a trăit cu credinţa fermă în veracitatea informaţiei culese şi transmise de el, acceptă în prezent că *nu poate fi obiectiv,* că el comunică ştirile sale prin clar-obscurul unor filtre psihologice şi

sociale, că e nevoit să se resemneze cu gândul de a nu fi capabil să exprime adevăruri, ci doar *opinii despre ceea ce pare a fi adevărat.*[8]

E uşor de întrevăzut măsura în care ventilarea acestor idei a contribuit la încurajarea în rândul jurnaliştilor a sentimentului de criză, caracterizat prin deruta încrederii în sine.

Zdruncinarea convingerii în obiectivitatea actului informaţional a fost agravată de circumstanţe istorice bine conturate. Paradoxal, prima dintre ele a fost dezvoltarea democraţiei însăşi, sau, cum s-a spus mai precis, „expansiunea spaţiului ei social-politic". Acordarea votului universal şi a altor drepturi a provocat irupţia unei mase de populaţie eterogenă în perimetrul privilegiat al vieţii publice care, până către începutul acestui secol, fusese rezervat elitelor politice şi intelectuale sau cel mult claselor de mijloc. Sociologii şi politologii americani sunt aceia care insistă asupra cazului ţării lor, în „spaţiul politic legal" al căreia s-au aglomerat în secolul al XX- lea imigranţi din toate rasele şi naţiile, minorităţi autohtone sau alogene, pături slab instruite sau analfabete, altele lipsite de experienţă politică anterioară - adolescenţi, femei, handicapaţi chiar. Înscrierea acestora în regulile jocului democratic a instaurat între elitele de ieri şi noii veniţi un echilibru intermitent, superficial, camuflând tensiuni surde ce se acumulau şi izbucneau uneori, în aparenţă fără o motivaţie temeinică şi cu o violenţă de nepriceput pentru o bună parte din opinia publică, nepregătită pentru înţelegerea noii stări de lucruri.

Tensiunile maturate spontan s-au concretizat curând, de o parte a baricadei, în formularea de revendicări intempestive, închegate în programe demagogice vehemente - de multe ori cu motivaţii reale, şi în genere refractare la replică.

Din partea opusă, au intervenit încercări de explicare, implicit de demontare a acestor predispoziţii bătăioase. Printre altele, a făcut carieră teoria iraţionalităţii organice a comportamentului maselor (Gustave Le Bon). Alţii au fost tentaţi a se adapta tensiunilor şi a trage profit pe urma lor, lansându-se în proclamarea de doctrine totalitare, de dreapta sau de stânga. Erau tot manifestări ale iraţionalităţii: negând zgomotos democraţia, prohodind-o, ele pretindeau monopolul puterii pentru un grup sau un individ, cu justificarea că arta conducerii statului rezidă într-un act de iluminare sau de capacitate supradimensionată a unora de a pune în aplicare nişte aşa-crezute legi sociale. Iraţionalul era astfel exorcizat, ridicat la rang de dogmă şi i se căutau întrupări.

Într-o cuvântare rostită în 1929 în faţa studenţilor unui colegiu, filosoful şi juristul american Roscoe Pound făcea un proces aspru acestor tendinţe, în expresiile lor cele mai variate. „Secolul al XX-lea - spunea el - este zguduit de pierderea sentimentului încrederii. Psihologia ne-a învăţat să nu ne încredem în raţiune; în locul ei ni se propun aspiraţii inconştiente, dorinţe refulate, impulsuri comportamentale de sorginte biologică. Neîncrederea în raţiune ne-a adus cu sine pe aceea în instituţiile publice. Ştiinţa, cândva

preţuită ca principal pilon al încrederii, ne îndeamnă astăzi să fim sceptici. Savanţii ne vorbesc cu orgoliu despre dezamăgirile lor şi nu mai cultivă iluzia în infailibilitatea cunoaşterii ştiinţifice. Ei se întrec în a descoperi complexitate şi întâmplare în locul simplicităţii şi a ordinii pe care atâta vreme le atribuiseră lumii".[9]

Bine cunoscutul jurnalist şi politolog Walter Lippmann constata în 1920 în cartea sa *Liberty and the News* existenţa unei crize a democraţiei, răsfrânte asupra presei în sensul insinuării mai înainte pomenitei derute a încrederii în obiectivitatea actului informaţional. „Când oamenii pierd controlul asupra faptelor - scria el - devin inevitabil victime ale propagandei ... Punctul de referinţă al gândirii încetează a fi *ceea ce este,* deplasându-se către *ceea ce se afirmă că este*". Lippmann completa prin această sentinţă o imagine prin care exemplificase modul mecanismului democraţiei de a-şi sustrage nivelul său decizional de sub înţelegerea şi controlul poporului. Marele public, afirmase el asistă la piesa politică asemenea spectatorilor din ultimele rânduri ale unei săli de spectacol în care, de afară, răzbate vacarmul străzii. Lor le scapă astfel multe replici rostite pe scenă şi nu mai înţeleg intriga piesei şi logica desnodământului ei.

Unul din evenimentele cele mai grav răspunzătoare de degradarea încrederii în corectitudinea informaţiei de presă a fost primul război mondial. Pe parcursul acestei tragedii fără precedent, milioane de oameni au sesizat prăpastia dintre trăirea unei realităţi oribile şi imaginea ei propagandistică. A rezultat criza morală acută prin care a trecut în anii '20 „generaţia pierdută", cum au numit-o literaţii şi cineaştii. Demoralizarea şi confuzia acestei generaţii au recrutat - se ştie prea bine - batalioanele de marş ale doctrinelor totalitare.

În preajma şi în cursul celei de-a doua conflagraţii mondiale, în relaţiile de acum funciarmente încordate dintre puterea politică, presă şi opinia publică, a survenit un *intermezzo:* o recrudescenţă a fenomenului de consens, mai întâi pe considerente de securitate naţională şi colectivă, necesară câştigării victoriei, iar ulterior pe cele de menajare a echilibrului internaţional precar, susceptibil a se prăbuşi în catastrofa unei confruntări nucleare.

Această idilă forţată a luat sfârşit în lumea occidentală după vreo câţiva ani, în preajma lui 1960. Spulberarea ei a fost provocată de războiul Suezului, de incidentul U2, de criza rachetelor din Cuba, şi cu deosebire, de războiul din Vietnam. În cazurile menţionate, factorii decizionali au părut a fi adoptat poziţii greşite sau ezitante, atrăgând după sine complicarea primejdioase a unor stări de fapte şi de altfel delicate.

Dezacordul presei cu factorii puterii s-a revărsat din nou într-o contestaţie violentă, cu un spectru foarte larg. Se demonstrează iarăşi cu patimă că urbanistica a creat şi creează „slums-uri", că şcoala îndobitoceşte pe copii şi le anihilează personalitatea, că medicina comite erori şi provoacă infirmităţi, că psihiatria inventează pe bolnavul mintal, că tribunalele

tolerează sau chiar promovează injustiţia, că progresul tehnico-ştiinţific - în sine discutabil ca finalitate - otrăveşte pe oameni şi distruge mediul, iar intelectualii, savanţii, nu sunt decât o castă de „noi mandarini", infatuaţi şi incapabili de a interveni salutar în soluţionarea problemelor ce li se ridică în faţă. Este climatul dominant (deşi nu absolut) în presa din ultimele decenii, dotat cu virulente valenţe de contagiune la scară mondială.

Întrucât se constată că presa contemporană a intrat în rolul de reprezentantă a acelei "culturi oponente" de care s-a vorbit, că ea clamează din nou dictonul că „nu poţi avea dreptate cu guvernul", se cuvine a schiţa un răspuns la întrebarea: „cât de real, de însemnat este impactul presei asupra mersului evenimentelor istorice?" Este oare calificarea ei, de acum banalizată, ca „a patra putere în stat" o certitudine, sau doar o hiperbolă retorică?

Până nu prea demult, jurnalismul a crezut în forţa sa. În parte, continuă să mai creadă. Au fost, de două secole încoace, evenimente ce au părut determinate de luările de poziţie ale presei: căderi de guverne, schimbări de direcţie ale politicii, crahuri în afaceri etc.; ele i-au făcut pe numeroşi jurnalişti să-şi supraevalueze puterea. Relativ recent, pentru a evoca un caz eclatant, doi jurnalişti s-au putut flata că au provocat în SUA un cutremur politic şi demisia unui preşedinte.

Expansiunea colosală a presei ca agent de informaţie de masă, dimensiunea ameţitoare a cifrelor sale de afaceri favorizează aceeaşi stare de intimidare în faţa puterii şi influenţei sale, aparent decisive în a confecţiona nu doar opinii, ci decizii şi direcţii de acţiune pe plan naţional şi internaţional.

În acest moment intervine însă în euforia triumfalistă a presei prezenţa ascunsă a unui „călcâi al lui Ahile". E ca o malformaţie pricinuită de limitele de ordin gnoseologic ale actului cunoaşterii, percepţiei şi transmiterii informaţiei, limite pe care însuşi jurnalismul le-a denunţat cu imprudenţă, în dorinţa de a-şi întări instrumentele de critică şi de discreditare ale *„establishmentului"* social-politic.

Mesajul acesta îi este returnat presei cu argumentul că inclusiv şi orice sentinţă a ei *mistifică* realitatea şi suferă astfel de un inerent deficit de credibilitate. Jurnalismul modern dispune de privilegiul de a fi, foarte des, primul care intră în contact cu evenimentul şi îi confecţionează o versiune. O versiune care este, cum însuşi a susţinut despre ale altora, de astă dată inevitabil *a lui,* mobilizând automat asupră-i acribia coroborărilor cu ansamblul faptelor şi o avalanşă de suspiciuni şi amendamente. Autoritatea cu care presa se considera bine echipată îi este în felul acesta subminată.

Intuind dilema şi voind ca printr-o parţială „retragere strategică" să prevină o înfrângere mai gravă, tot mai mulţi jurnalişti au început să avertizeze împotriva încrederii excesive în posibilităţile presei de a influenţa hotărâtor mersul istoriei. Avertismentele lor

revin asupra ideii că atare încredere este de-a dreptul periculoasă, expunând pe cei ce o împărtăşesc la îndepărtarea de realitate, la autocultivarea de iluzii.

Întotdeauna - mai spun ele - când a părut că presa a exercitat o influenţă decisivă în determinarea unor schimbări în politică (sau în alte domenii publice), *în „arriere-planul" acestor efecte s-au aflat tendinţe şi forţe mai puternice decât ale paginilor jurnalelor*. În toate cazurile, presa a sesizat un proces, l-a conştientizat, a catalizat opinii preformate latente, dar ea niciodată *n-a creat şi n-a putut crea istorie*[10] după capul ei. Influenţa sa e de recunoscut, dar nu în proporţia pe care o parte a ei şi-o arogă.

Misiunea pe care presa ar fi bine să se simtă chemată să o îndeplinească în acest sfârşit de secol devastat de catastrofe şi profund marcat de ele, ar fi - credem - aceea de a se concentra asupra reeducării morale, intelectuale şi politice a oamenilor, renunţând de a-i mai dezorienta prin opera acelei secţiuni a ei care nu cunoaşte alte scrupule decât lipsa de scrupule dictată de setea profiturilor. Dacă aspiră să fie a patra putere în stat, să ia aminte la magistrala sentinţă a lui David Hume: „Cea mai mare putere dată omului este aceea de a organiza gândirea altora".

Acţiunea de „a organiza" are ca premise spiritul raţional, toleranţa şi respectul pentru ideile semenilor, disputa cu ele pe bază de argumente bine cântărite, lipsite de patimă.

În fond, un act de organizare a gândirii e identificabil cu *asimilarea spiritului ştiinţific* în locul diletantismului care predomină printre practicanţii jurnalismului, dacă-i inventariem la scară mondială, bineînţeles fără a ignora sau diminua meritele unei elite de mare competenţă, seriozitate şi talent.

Introducerea - într-un sens foarte larg al cuvântului - a spiritului ştiinţific în tratarea problemelor ce se înghesuie în coloanele presei ar putea fi un calmant eficient al pasiunilor, frământărilor şi incertitudinilor generate de un „veac întunecat", la finele unui mileniu ce a avut ca înainte-mergător pe unul, şi el tot „întunecat" numit. Presa şi-ar putea reconstrui astfel imaginea unitară de promotoare integrală a mentalităţilor, deprinderilor, valorilor umanitare şi democratice, cu care a debutat în societatea modernă.

Dar întrucât a devenit o întreprindere uriaşă, situată între primele 10-15 din lume sub raportul cifrei de afaceri şi de profituri, o mare parte a ei va fi multă vreme aservită unor interese meschine, care nu se vor putea nici converti, nici elimina şi o vor împiedica de a-şi îndeplini în plenitudinea ei, marea şi nobila sa vocaţie.

Astăzi nu se mai află un al doilea, care să aibă cutezanţa şi puterea de a alunga pe zarafi din templu .

1 Jurnalistul italian Marcello Gilmozzi, fost (până în 1987) director al ziarului democrat-creştin „Il
Popolo".

2 *La presse dans la société contemporaine,* Paris, 1962, p. 11.

3 După George Weill, *Le Journal,* Paris, 1934, p. 410.

4 *La presse et l'événement,* recueil de travaux, publiés sous la direction de André-Jean Tudesq, Paris, La Haye, [1973], p. 47-49.

5 Pierre Albert, *La presse,* ed. a VIII-a, Pris, 1988, p. 24.

6 J. Sebezio, *Il giornalismo inglese,* Roma, 1937, p. 10-11.

7 Nume dat ziarului ieftin, de senzaţie.

8 Semnificativ - şi nu e singurul - acest titlu al unei lucrări apărute în 1966 în SUA: *„The Social Construction of the Reality.* Sau expresia din jurnalistica anglo-saxonă: *Engineering the News,* adică „a meşteri (nu a manipula!) informaţiile ."

9 După Michael Schudson, *La scoperta della notizia,* Napoli, 1987, p. 121-122 (ediţia engleză originară,
în 1978).

[10] Giuseppe Boffa, *Il giornalista non e uno storico,* în *Giornalismo italiano e vita internazionale,* a cura di Sergio Romano [Milano, 1989], p. 113.

SCRIEREA ISTORIEI: PRODUCŢIE, OFERTĂ, CONSUM

Reflectare şi interpretare a devenirii umane, istoria a apărut ca răspuns unui imperativ social, de ordin atât spiritual cât şi practic. Imboldul către autocunoaştere - componentă a imanentei şi universalei curiozităţi de „a şti" - este, în fond, căutarea unui suport al eficienţei acţiunii.

Istoria nu a fost şi nu este, prin urmare, un produs autonom şi gratuit al intelectului. Deşi a aspirat de cele mai multe ori spre acest deziderat, ea nu operează „fără scopuri străine de dânsa".

O problemă este însă şi maniera în care se obiectivează actul de cunoaştere numit „istorie". Adică modalitatea transpunerii sale în gândire, în comunicare, în *scrierea istoriei,* care tinde să se modeleze după percepţia şi gândirea devenirii subiective şi obiective a omului, dar nu se suprapune întocmai acestora. Istoria *aşa cum ne apare* este un corp de *istorie-scriere,* dilatat dintr-un nucleu de *istorie-gândire.*

Ambele ipostaze au germinat în stadiul primar al cunoaşterii omului despre sine şi despre ambianţa exterioară. Spre a imprima o coerenţă informaţiilor sporadice şi imprecise pe care ea le înregistra - coerenţă care să satisfacă un tip incipient de demers explicativ - omul proiecta asupra informaţiei sale lacunare imaginaţia. El crea astfel universul miturilor şi al religiilor, în care cosmogonii şi geneze fantastice constituiau modalităţi de a-şi reprezenta istoria naturii şi a societăţii.

În orice antropologie mitică e subiacentă ideea justificării şi glorificării forţei şi a autorităţii. Fiindcă ea reflectă începutul diferenţierii condiţiei oamenilor şi caută consolidarea procesului, printr-un procedeu de a-l legitima.

Aceste nebuloase raţiuni ale compunerii unei naraţiuni despre viaţa oamenilor, despre raporturile ei, despre raporturile lor cu o natură populată de forţe şi fiinţe misterioase, au servit întăririi poziţiei dominante, dobândite pe felurite căi, de categoriile în formare de războinici, preoţi, demnitari şi suverani.

Strâns împletite cu miturile propriu-zise, aceste naraţiuni, tributare şi ele imaginaţiei transfigurative a realităţii, au fost produsul, confecţionat direct sau prin intermediari, al profitorilor proceselor de diferenţiere socială şi politică. Au fost, în fapt, monopolizate de elita dominantă rezultată din respectivele procese. Gravate în piatră sau lut, ori scrise pe materiale flexibile, recitate în temple ori la ospeţe, ele reluau mereu, în ritmuri monotone ce anunţau începuturile poeziei, glorificarea vitejiei îngemănate cu cruzimea şi pretinsă a fi o favoare dăruită de zei. „Istoria" aceasta se producea într-un cerc limitat, privilegiat, căruia îi era oferită spre delectare ori spre satisfacere de orgolii. Semnificaţiile ei iniţiale se estompau cu timpul în nişte litanii cu înţelesuri tot mai confuze, dar capabile, prin inerţie, a trezi emoţii şi a activa baza mnemotehnică a unei debutante pedagogii civice.

Desprinderea din universul miturilor a marcat constituirea istoriei în accepţiunea de naraţiune obiectivă (sau pretinsă astfel ...) a evenimentelor, cu precădere a celor politico-militare. O naraţiune „laicizată", în sensul că agenţii schimbărilor descrise sunt oamenii înşişi. Invocarea impactului factorilor supranaturali devine mai rară, câteodată doar o reverenţă făcută tradiţiei, un ornament literar.

Între războiul troian din Iliada, războaiele medice ale lui Herodot şi cel peloponeziac descris de Tucidide deosebirea este considerabilă. Chiar şi la ultimii doi autori se relevă calităţi net deosebite, în comparaţie şi concepţie.

Pe toată durata antichităţii, istoriografia a fost, în primă sau ultimă instanţă, produsul unei comenzi din sursă politico-religioasă. A servit glorificării statului, instituţiilor şi personalităţilor sale. În rare cazuri s-au alcătuit şi scrieri „de opoziţie" - de fapt, cele mai valoroase ca document politic şi uman - dar prezenţa lor nu schimbă datele problemei: scrierea istoriei a fost apanajul unei minorităţi, ce-şi oferea satisfacţii subiective sau urmărea scopuri propagandistice ale puterii. Dorindu-se idealizată, această elită „consuma" istoria ca pe o lectură- oglindă, în care credea a se regăsi întocmai.

În sens vertical, producţia istoriografică a antichităţii penetrează treptat tot mai adânc în straturile societăţii. Izvoarele nu furnizează în această privinţă date sigure, ci permit doar deducţii, spre exemplu din numărul de biblioteci sau de ateliere de copiere de manuscrise, semnalate la Roma ori în alte centre culturale. În orice caz, nivelul tehnic - scrierea manuală - şi proporţia neştiinţei de carte limitau pe mai departe istoria scrisă la pătura superioară a societăţii. Câşi atenieni, cetăţeni liberi - căci numai de ei poate fi vorba - citiseră pe Tucidide ori pe Xenofon? Câţi cetăţeni romani cunoşteau în întregime, de la sursă, epopeea naţională reprezentată de opera lui Titus Livius, cu excepţia legendelor ei, răspândite mai mult oral? Educaţia politică a cetăţeanului atenian n-au făcut-o lecturile istorice; ea a fost în primul rând rezultatul excelenţei legilor şi practicilor democraţiei participative, întrucâtva şi a reprezentanţiilor teatrale (deci a unei comunicări orale). Clasa politică romană n-a fost solidară atât de multă vreme în promovarea puterii statului ei pentru că ar fi citit pe Livius, ori Comentariile războiului galic. Au ţinut-o unită interese diverse, dar în final convergente: acumularea de averi, setea de putere, de prestigiu. Iar instrumentul înfăptuirii acestora - legionarii romani - n-au luptat, cum spun clişeele eroizante, dintr-o înaltă conştiinţă civică, ci din constrângere şi dintr-o disciplină exercitată fără cruţare de la împărat până la ultimul decurion, precum şi dintr-o îndepărtată speranţă într-o situaţie materială relativ sigură, dacă aveau şansa supravieţuirii până la statutul de veterani.

Când forţa autorităţii, veritabila teroare care a apărat admiratele legi romane, s-a destrămat ca efect al unei inexorabile evoluţii declinante, societatea şi statul roman n-au fost nicidecum salvate de modicul consum de scriere istorică al cetăţenilor. Acesta a inspirat cel mult lamentări pe ruinele trecutului. Valorile educative ale istoriei nu-şi puteau afla conexiune decât într-un perimetru restrâns, dată fiind absenţa unui sistem şi a unui program de instrucţiune, sau fie şi numai a unei simple comunicări stabile între emitenţii de idei directoare şi posibili receptori.

În primele secole ale evului mediu, contrar aşteptărilor, penetraţia istoriei, a unui anumit fel al ei, în straturile inferioare ale societăţii s-a intensificat, cel puţin în spaţiul european şi cu deosebire în cel occidental.

Factorii politici şi sociali determinanţi ai gândirii şi scrierii istoriei, impunându-i conţinutul şi coloritul de idei, au cedat locul celui de autoritate spirituală - biserica creştină. Sub oblăduirea ei, istoria devine o scriere demonstrativă a unei înţelepciuni şi voinţe transcendente, care acţionează asupra minţii, sufletului şi faptei omeneşti. Suveranul terestru nu mai este un „primum movens" al evenimentelor, şi cu atât mai puţin un zeu, ca imperatorii romani. În faţa atotputerniciei Dumnezeului creştin şi a perspectivei damnării veşnice, izbucnirile sale violente de autoritate se conjugă cu o angoasantă umilinţă.

Inspirând o altă atitudine a omului în raporturile sale cu lumea, cu existenţa, biserica a generat o nouă gândire istorică. Ea a realizat-o, în scris, prin chiar membrii ei, rămaşi deţinătorii aproape în exclusivitate ai ştiinţei de carte.

Din acest punct se relevă pregnant marea distanţă faţă de antichitate. Biserica vede în istorie împlinirea unui mandat divin, a cărui înţelepciune o proslăveşte pentru a-i convinge de ea pe toţi oamenii. Creştinismul şi-a propus să facă din istorie un agent al educaţiei de masă, propovăduind-o, ca atare, de pe treptele altarului şi ale amvonului. Istoria-scriere, paralel cu expresia orală, îşi adresează oferta tuturora, fără deosebire de stare socială sau politică. Ea e gândită astfel încât să-i subordoneze pe oameni unei concepţii unitare. Vrea să-şi ajungă acest scop prin cea mai ineluctabilă formă a convingerii - credinţa.

De la crearea şi până la sfârşitul ei, lumea medievală creştină şi istoria sa este o „Gesta Dei per homines". De faptele ei, şi de adevărul lor, oamenii se pătrund într-un număr mare şi, cel puţin în aparenţă, cu o adeziune totală. Nu mai era rostul istoriei să pună în discuţie judecăţi de valoare, câtă vreme întreaga devenire a omului era expresia unei deliberate întocmiri superioare, cu raţiuni de necercetat şi de nepătruns, iar judecata ei finală, infailibilă, era rezervată momentului escatologic - sfârşitul lumii şi al istoriei.[1]

O nouă pendulare a istoriei din transcendent în imanenţa terestră a fost iarăşi rezultatul unor mutaţii sociale şi mentale. Activităţile practice care, curând după anul 1000, au imprimat un palid dinamism economiei, iniţiativelor şi contactelor umane, au reactivat o concepţie incipient raţională cu privire la destinul uman. Cetăţeanul din mediul urban renăscut prin secolele XI-XII, spectator şi beneficiar al succeselor sale materiale, era dispus să accepte că mecanismul acestora e pus în mişcare de meritele sale personale. Fără a nega (încă ...) determinantele de sorginte transcendentă, istoria reconstruieşte sub cupola lor un spaţiu al iniţiativei, al libertăţii şi al îndrăznelii omeneşti. În aria acestuia au loc întâlniri şi recunoaşteri cu tradiţiile şi concepţiile umaniste ale antichităţii, dar într-o ambianţă de pe o altă treaptă, a progreselor instrucţiunii, mai apoi ale revoluţiei intelectuale declanşate de arta

tiparului, care multiplică şi accelerează exponenţial transmiterea informaţiei pe orizontala şi pe verticala societăţii.

În fapt, „istoria modernă" este epoca în care comunicarea şi mobilitatea interumană depăşesc net pragurile naturale ale vitezei şi ale spaţiului lor de propagare. Fără comunicare nu ar fi putut exista nici societate, nici istorie. Comunicarea înceată a corespuns unei istorii somnolente, care a înregistrat performanţe intelectuale punctuale, dar, în esenţă, puţine schimbări profunde ale condiţiei umane, în răstimp de milenii.

În epoca modernă, clivajul dintre istoria-gândire şi istoria-scriere va fi, practic, suprimat. Nu se mai validează decât cea de-a doua, intrată în proces exploziv de dezvoltare.

Suprimată mai este şi existenţa unei concepţii dominante şi a unei intenţii unitare a producţiei istoriografice. La fel ca în întreaga cultură europeană, şi în scrierea istoriei triumfă diversitatea de concepţii, de atitudini faţă de oameni şi de fapte, - spiritul de opoziţie.

Termenul „critic" e încorporat organic atributelor necesare scrierii istoriei. În majoritatea istoricilor sălăşluieşte un Tacitus sau un Procopiu din Cesareea. Diversitatea concepţiilor e sesizabilă şi în paralel, pe orizontală, dar şi mai mult în succesiunea de curente şi de opinii.

În epoca modernă scrierea istoriei nu-şi mai alege publicul: se oferă oricui e capabil şi doreşte să o recepteze. E „consumată" în cantităţi imposibil de precizat, ceea ce se exemplifică prin varietatea mijloacelor de a o difuza, create pentru satisfacerea unui interes larg: de la serioase reviste de specialitate, până la noianul de cărţi şi articole de popularizare, cărora în ultimele decenii s-au alăturat radioul, cinematografia, televiziunea, benzile video etc. Istoria-scriere a cucerit piaţa, la fel ca alte produse confecţionate şi ambalate atractiv, spre a fi consumate fără mult discernământ. În ţări cu slabă tradiţie democratică şi de cultură de calitate, ea figurează ca un substitut sau un aditiv al romanului ieftin sau al pamfletului politic.[2] Întreţinută de interese felurite, pasiunea pentru istorie, alături de unele consecinţe pozitive pentru „cultura de masă", a răscolit în astfel de ţări un val de semidoctisme de obicei cu substrat politic, fie făţiş fie nemărturisit, cu efecte dăunătoare asupra relaţiilor dintre oameni, grupuri de populaţie, chiar state, precum şi asupra tagmei istoricilor - o parte antrenată de curent, alta, cea serioasă şi onestă, izolată şi, până la un punct, intimidată de „fermitatea" opiniei de masă.

E o situaţie rezultată din eficienţa enorm crescută a mijloacelor de comunicare şi de receptare a emisiunilor lor. De asemenea din pedagogia democratică a revoluţiei franceze şi a succesoarelor ei, care a făcut ca întreaga existenţă social-politică să devină cauză comună a colectivităţilor de toate dimensiunile şi de toate gradele de competenţă (şi de incompetenţă.) Acestea se arată de multe ori mai zeloase de afirmarea lor în materie, decât fuseseră mulţi

suverani din trecut. Au existat regi „fainéants", dar încă nu s-a văzut o naţiune „fainéante" în raport cu prerogativele şi cu orgoliile sale.

Devenită obiect de preocupare generală şi accesibilă aproape oricui, istoria-scriere a traversat un proces de diversificare, firesc în asemenea situaţii. În cadrul acestuia, aspectul cel mai sesizabil este crearea de către istorie a unui teritoriu al ei, cu totul aparte, rezervat specialiştilor. Este consecinţa faptului că studierea labirintului imens de informaţie acumulată în timp obligă la o iniţiere de o fineţe şi de o dificultate pe care consumatorul obişnuit de lectură istorică nu le bănuieşte. Este terenul istoriei care, cu un termen consacrat, se numeşte „erudită". O parte din produsele acesteia sunt greu accesibile, dacă nu chiar neinteligibile şi neinteresante pentru publicul larg. Ea a promovat, de pe la finele secolului al XVII-lea, cercetări cu un caracter tehnicist, destinate stabilirii normelor formale ale identificării adevărului izvoarelor primare de informaţie şi ale lecturii corecte a acestora. S-a reinstituit, aşadar, o istorie rezervată „afortiori" unui cenaclu de aleşi.

În ambianţa culturală a prezentului, această specie, la prima impresie esoterică, a istoriei este totuşi mai accesibilă unor cititori decât fusese cazul istoriei de odinioară, fatalmente rezervată consumului din partea elitelor. Dacă ea este relativ puţin citită, faptul nu se datorează atât gradului ei de dificultate, ci mai ales gustului specific pe care şi l-a format publicul, comodităţii intelectuale a acestuia, care preferă (avându-le la dispoziţie din abundenţă) genuri facile ale naraţiunii istorice.

Între istoria erudită şi cea narativă (o anumită manieră a acesteia fiind numită curent „de popularizare") s-a realizat o distanţă, marcată printre altele de desconsiderarea din partea erudiţilor a osârdiei autorilor de lucrări din cea de-a doua categorie, şi a unor ironii ale acestora la adresa celor „ce ştiu aproape totul, despre mai nimic".

Pe toate cele trei planuri aduse în discuţie - producţie, ofertă, consum - istoria-scriere dispune astăzi de un „background" nelimitat. În interiorul fiecărei secţiuni intervin diferenţieri, determinate de nivelurile de specializare şi de cunoştinţe ale celor care scriu şi care citesc istoria, sau de absenţa acestora şi substituirea lor prin amatorism. Dar şi amatorismul este, în felul său, dezirabil, deoarece constituie, în marele public, platforma pe care se formează calitatea mai înaltă a gustului istoric.

O diferenţiere dramatică în regimul istoriei-scriere s-a produs şi s-a adâncit în ultimele decenii ca urmare a unor factori care în clasicul secol istoriografic - al XIX-lea - nu au exercitat o influenţă atât de relevantă.

E vorba, în primul rând, de marea distanţă creată între condiţiile şi posibilităţile istoricilor din diferite ţări, precum şi ale difuzării rezultatelor acesteia. Elementul material, într-o gamă multiplă de efecte, are un impact profund asupra condiţiilor activităţii istorice. Aproape la fel ca în ştiinţele fizice, şi istoriografia - de la stadiul cercetării până la al

valorizării prin scriere şi difuzare - e atinsă de sindromul „nord-sud", al opoziţiei dintre starea ţărilor bogate şi a celor sărace.

Primele dispun de numeroase institute, generos subvenţionate, şi cu personal bine instruit. Dispun de posibilităţi de informare promptă, în orice cantitate, prin achiziţii de fonduri de carte, prin conectare la reţeaua informaţională electronică mondială. De posibilităţi instantanee de comunicare, de prezenţă la manifestări ştiinţifice oriunde se iveşte un interes, de călătorii şi stagii îndelungate de studiu în oricare parte a lumii. De mijloace rapide de procesare a informaţiei culese, de tipărire şi difuzare a ei, prin serviciile a numeroase reviste de specialitate şi a multor case de editură care au resursele necesare spre a-şi putea permite şi o producţie de carte nu întru totul rentabilă din punct de vedere comercial.

Puţin din acestea se regăseşte în „zona Sud" (şi Est) a producţiei istoriografice actuale. Cauzele se cunosc şi revenirea cu comentarii asupra lor este de prisos.

Consecinţele situaţiei schiţate mai sus sunt complexe. În primul rând, discrepanţele şi decalajele informaţiei. Ele ating în unele cazuri o gravitate care elimină din competiţia „la vârf' istoriografia din ţările care nu-şi pot permite subvenţionarea susţinută a ştiinţei şi culturii. În atare situaţie, istoriografia e silită să se adapteze, prin restrângere, la atât cât rămâne practicabil mijloacelor sale: un spaţiu de cercetare limitat, naţional, în cel mai bun caz zonal.

Contrastul „nord-sud" alunecă pe o pantă şi mai povârnită. Istoriografia din ţările devenite recent independente (ţări pentru care termenul „lumea a treia" este o etichetă neplăcută ...) face eforturi de a-şi descoperi şi scrie propriul trecut. De a scrie o istorie emancipată de optica reprezentanţilor fostelor puteri dominante. Dar, datorită motivelor arătate, cât şi a altora, ea înaintează lent spre acest obiectiv. Încă şi în prezent majoritatea lucrărilor consacrate istoriei acestor ţări are ca autori tot pe exponenţii „marilor istoriografii".

Situaţia de care luăm astfel act, poate cu o uşoară şi deliberată exagerare metodică şi polemică, generează de asemenea diferenţe notabile în peisajul actual al conţinutului „istoriei-scriere". „Sudul" (şi Estul) rămân tradiţionaliste, cultivă teme concrete, predominând cele politico-naţionale, scrise în manieră narativă, care consumatorilor de pe alte meridiane le sugerează epitetul de „simplist".

Istoriografia ţărilor dezvoltate evoluează într-o problematică precumpănitor teoretică, abstractă, caută teme inedite, chiar şocante, aduce sub lupă fenomene de antropologie, de psihologie (şi de patologie) socială, sau de minisociologie, care în trecut erau considerate nesemnificative. Un val de nonconformism care demolează tabúuri ale unei de-acum desuete respectabilităţi sociale şi morale inundă câmpurile cultivate cu convenţii şi convenţionalisme.

„Totul este istorie" - proclamă cele mai multe din curentele istoriografice ale secolului pe care l-am încheiat recent. Spre a verifica măsura în care această aserţiune se verifică, am întreprins un sondaj în conţinutul revistei „American Historical Journal", pe un interval de un an, ales la întâmplare.[3]

Cele şase numere ale revistei, apărute în intervalul cercetat, au totalizat circa 2000 de pagini, din care cam 12 % erau ocupate de 11 substanţiale studii de fond. Nici unul din acestea nu trata vreun subiect de tip „clasic" - politic, narativ etc. Tematica lor era distribuită între gândire istorică, structuri socio-economice, administrative şi legislative, funcţii economice în capitalism, sexualitate, metode cantitative în istorie, femeia şi războiul, probleme de demografie.

Restul de vreo 1700 de pagini, lăsând la o parte câteva prezentări de publicaţii festive şi necroloage de rigoare, erau consacrate recenziilor şi semnalărilor de cărţi, reviste şi articole recent apărute. Această structură a revistei menţionate este arhicunoscută şi nu asupra ei ne vom opri.

Impresionante sunt cifrele şi semnalările atât pentru aprecierea volumului de muncă al „staff-ului" redacţional (şi a mijloacelor perfecţionate, avute la dispoziţie), cât şi pentru producţia istoriografică de pe plan mondial, reflectată masiv, deşi incomplet, în paginile revistei.

Astfel: sunt recenzate sau prezentate pe scurt cam 1150 de cărţi şi sunt semnalate, prin simple date bibliografice, apariţiile a încă 1427 de titluri. Sunt înregistrate, cu elemente orientative necesare cititorului interesat, vreo 20.000 de studii şi articole.

Concludentă însă, din punctul de vedere al consideraţiilor de faţă, este distribuirea tematică a acestor publicaţii apărute pe tot globul şi înregistrate de revista americană.

Cărţile recenzate sau semnalate îmbrăţişează următoarele domenii: istoria SUA, pe locul întâi, prezentă în proporţie cam de o treime din total; este urmată la o bună distanţă de lucrările generale, de cele privind istoria unor state europene în epoca modernă şi contemporană - pe primul loc Anglia şi Irlanda. Cu o cifră de lucrări cam pe jumătate faţă de cele din urmă figurează Franţa, Germania, Austria şi Elveţia (luate împreună), Europa de Est, separat fosta URSS, şi Italia.

Întreaga istorie medievală a continentului european a fost receptată de revistă printr-un număr de cărţi egal cu al celor care tratau istoria britanică şi franceză în epoca modernă. Iar istoria veche figurează cu doar vreo 20 de cărţi din considerabila sumă de recenzii şi de semnalări.

Istoria altor continente vede cu regularitate în frunte Asia, urmată de departe, cam la egalitate între ele, de Africa şi America Latină.

Studiile şi articolele recenzate sau semnalate nu modifică decât prea puţin proporţiile de mai sus. Ele, cum e de aşteptat într-o revistă de această sorginte, acordă prioritate istoriei nord-americane. Dar independent de această normală preferinţă, ilustrează marea producţie de istorie americană, cu preocupări zonale sau chiar strict locale.

Studiile şi articolele par să sugereze o atenţie ceva mai mare acordată istoriei altor continente decât Europa. Ele mai relevă covârşitorul interes pentru istoria secolului al XX-lea, interes în descreştere rapidă în paralel cu regresiunea cronologică de la un secol la altul. Istoriografia de astăzi e avidă de actualitate.

Analiza sumară, întreprinsă de noi, nu permite - de pe baza ei - o delimitare între lucrările de erudiţie şi cele de popularizare. Titlurile nu sunt concludente, iar recenziile nu constituie nici ele, decât într-un număr limitat de cazuri, o probă în favoarea unui gen sau al altuia.

Concluziile asupra derulării actuale a ciclului producţie, ofertă, consum confirmă separaţia sa pe spirale paralele: a erudiţiei, abordând probleme noi, dificile, îndrăzneţe, destinate cercurilor de iniţiaţi; a popularizării, care realizează cu abilitate osmoza dintre istorie şi literatură, a cucerit un public larg şi a devenit astfel o ofertă rentabilă din punct de vedere economic, mai ales că beneficiază de alianţa cu mijloacele audio-vizuale.

Producţia cercetării istorice şi difuzarea ei sunt copleşitoare, depăşind posibilităţile individuale de a le cuprinde. Documentarea asupra unor teme întinse se efectuează obligatoriu în echipe şi cu mobilizarea de mijloace tehnice tot mai sofisticate şi extrem de eficiente în prelucrarea datelor cantitative. Cercetătorul individual este fatalmente îngrădit într-o specializare net circumscrisă. În primul rând lui se adresează cu folos abundenţa rubricilor de informare bibliografică, de recenzii şi scurte prezentări, permiţându-i să se îndrepte către informaţia care-l interesează şi să o selecteze într-o cantitate tolerabilă.

Politicul apare ca un domeniu demodat, exceptând curiozitatea pentru fapte din ultimii 50-60 de ani. Acţiunile cu amprentă patologică ale unor regimuri dictatoriale şi personalităţile demenţiale atrag regretabil de multe studii. Personaje abominabile sau ridicole continuă să exercite asupra unora o atracţie parcă hipnotică.

0 ultimă observaţie: istoria-scriere este receptată în prezent la cel puţin trei temperaturi sentimentalmentale. Prima ar fi a ţărilor a căror opinie publică a atins stadiul din care priveşte trecutul istoric cu detaşare; atât ea, cât şi istoria „profesionistă", sunt capabile să facă abstracţie de considerente emoţionale şi să judece critic acest trecut, să-l demitizeze şi să-i demoleze construcţiile retorice.

Într-un număr mai redus de ţări - mai ales în acelea care au suferit dezastre spre care le-a împins o politică ce a recurs şi la apeluri isterizante la gloria trecutului - istoria e privită de o parte a opiniei publice cu indiferenţă, suspiciune şi chiar repulsie.

În sfârşit, ţările şi popoarele care au stat sub dominaţia unor ideologii politice sau religioase triumfaliste şi exclusiviste, şi încă n-au reuşit a se desprinde cu totul de sub influenţa lor, cunosc o persistenţă ostentativă sau mascată a naţionalismelor. Ea menţine istoria-scriere la o cotă ridicată în interesul unei opinii publice naive, care îi atribuie capacitatea de a justifica şi soluţiona deziderate politice, punându-i la punct pe adversari.

Poziţia raţional-lucidă şi neutră faţă de intrusiunile politicului şi ale oricăror considerente subiective este singura prin care se poate valida şi consolida spiritul ştiinţific în istorie, încă exilat dintr-un teritoriu întins al istoriografiei mondiale. Sunt de acceptat cu prudenţă mult mediatizatele „funcţii educative" ale istoriei. Prin acestea, fără a le tăgădui anumite succese la scenă deschisă, se insinuă de multe ori îndemnuri la autorecluziune într-un spaţiu spiritual opac şi ostil faţă de cel exterior.

Pare că ar fi mai aproape timpul împlinirii ciclului producţiei şi consumului de operă istorică pe o bază riguros valorică, acreditată şi acceptată de istorici, politicieni şi cititori, odată şi odată „sătui de sublim" (Cioran).

1 „Matto e chi spera nostra che ragione possa trascorrer la infinita via, che tiene una sostanza in tre persone". Dante, *Purgatoriul,* 3, 34-36.

2 Exceptăm, bineînţeles, nivelul specialiştilor şi al publicului de cultură temeinică, constituind, din nefericire, o minoritate.

3 Sorţii au căzut pe perioada octombrie 1974 - octombrie 1975.

ISTORIE ŞI CUNOAŞTERE

„Du bist der Lehrer
der ewigen
Wiederkunft"
Nietzsche

La începuturile sale îndepărtate, actul cunoaşterii s-a îndreptat spre lumea înconjurătoare. Identificându-i varietatea formelor şi traducându-le în semnale adecvate înţelegerii, el a permis orientarea subiectului cunoscător în spaţiul său de mişcare şi dezvoltarea identităţii eului, prin departajarea pe care o opera între acesta şi cadrul exterior al existenţei.

Pe o treaptă evoluată, actul cognitiv a săvârşit o translaţie de la obiectele lumii spre sine însuşi. A început a-şi cerceta structurile proprii, procedeele sale, precum şi valoarea de adevăr a rezultatelor acţiunii acestora. E drept - cu sens moral, încă anticii lansaseră dictonul: „Cunoaşte-te pe tine însuţi", - ca pe un complement al veritabilei înţelepciuni.

Ştiinţele, sumă sistematizată de acte de cunoaştere - în rândul lor numărându-se şi istoria -, au urmat un parcurs asemănător.

Până acum câteva secole, au cercetat cu predilecţie mediul ambiant, punându-şi, mai cu succes sau nu, doar problema adecvării sau nonadecvării cunoştinţelor la realitatea obiectivă. Erau deplin încrezătoare în capacitatea de a oferi o imagine fidelă a fenomenelor lumii. Acolo unde întâlneau bariere aparent impenetrabile, era convocată în continuare credinţa, o atitudine mentală şi mai convinsă de puterea de a pătrunde tainele existenţei.

Istoria s-a constituit pornind de la credinţe, mituri, legende, ritualuri, - şi a devenit cu timpul o modalitate autonomă de investigare şi cunoaştere a trecutului omului, de străpungere a orizontului îngust şi înceţoşat al acstuia. „Egredi humanae imbecillitatis angustias"[1] - îi va defini rostul, Seneca.

Ea a căutat, pe de o parte, să resuscite fapte din trecut şi să ofere explicaţii desfăşurării şi sensului lor; iar pe de altă parte a crezut a descoperi în acestea o sursă de precepte morale şi civice. „Menirea de căpenenie a istoriei - a scris, printre alţii, Tacitus - este să nu lase să cadă în uitare virtuţile, iar celor ce rostesc vorbe şi săvârşesc fapte josnice să le insufle teamă de judecata posterităţii şi de pecetea infamiei.[2]

Gândirea contemporană o defineşte în perspective mai largi, stabilind în primul rând că ea a existat înainte de constituirea ştiinţelor umane. De la începuturile erei greceşti, ea nu a încetat să exercite în cultura occidentală o serie de funcţii majore: memorie, mit, vehicularea tradiţiei, conştientizarea critică a prezentului, descifrarea destinului omenirii.[3] Ea ne arată cel mai larg orizont al omului, ne eliberează de servitutea inconştientă faţă de propria epocă şi ne învaţă să cunoaştem pe om în posibilităţile sale cele mai înalte şi în creaţiile sale perene.[4]

Primele producţii de veritabile scrieri istorice au fost ale vechilor greci. Ele au marcat un moment excepţional în progresul cunoaşterii şi al culturii, deşi au avut un caracter narativ, nonselectiv în raport cu importanţa evenimentelor, alterat frecvent de imaginaţie, de confuzii între real şi fabulos. Admirate ca opere începătoare ale istoriografiei, le-a lipsit însă spiritul critic sistematic, întrucât acesta nici nu dispunea pe-atunci de instrumente şi metode. În fapt, istoricii antici nu-şi puneau problema adevărului celor relatate de ei: le preluau din tradiţii şi, în cel mai bun caz, eliminau, prin judecăţi de bun simţ, fapte prea evident neveromile.[5]

Nu arareori, aceste judecăţi reuşeau, la nivelul de gândire al vremii, să motiveze plauzibil acţiunile şi comportamentul uman. Ne-au transmis despre acestea imagini seducătoare din punct de vedere literar şi suspect de sublime din cel moral, dar fixate astfel în memoria posterităţii, neputincioase - în lipsă de contraprobe - de a le corecta sau infirma.

Amalgam de experienţe sedimentare lent, dar şi de generalizări pripite, judecăţile de bun simţ eşuau adesea lamentabil în tratarea informaţiilor de ordin cantitativ.

Herodot, respectatul „părinte al istoriei" - mai comiţând şi multe alte inadvertenţe, fatale în condiţiile de informare de care dispunea - pretinde că perşii, în anul 480 a.Chr., au invadat Elada cu 4300 de corăbii şi cu peste 5 milioane de ostaşi, marinari şi trupe auxiliare.

El nu se simţea deranjat de asemenea enormităţi, ci se motiva, candid: „Datoria mea este să reproduc cele ce se spun, dar acestora nu sunt câtuşi de puţin silit să le dau crezare".[6]

Un alt istoric, de altfel serios, ca Arrianus, care scrie la şase secole după Herodot şi insistă în compararea izvoarelor, spre a alege versiunea lor cea mai verosimilă, susţine totuşi că, în lupta decisivă cu perşii, Alexandru cel Mare a pierdut 100 de oameni şi 1000 de cai, iar adversarii săi - 300.000 de morţi şi încă pe-atâţia prizonieri.

Exemple de asemenea aserţiuni aberante sunt numeroase. Ele sugerează că intelectul anticilor nu-şi formase grilele necesare operării corecte cu date cantitative, pentru a putea discerne neverosimilul şi imposibilul.

Istoriografia evului mediu este la fel de ilustrativă pentru absenţa spiritului critic. Relatărilor şi motivaţiilor sale, ea a asimilat necontenit miraculosul, paranormalul, iar naraţiunea a făcut-o să rătăcească în labirintul prolixităţii detaliilor, de cele mai multe ori îndoielnice.

Atunci când oamenii epocii Renaşterii, în elanul de a regăsi spiritul umanismului culturii antice, au început a imita istoriografia acelei culturi, ei restaurau în drepturi bunul simţ şi raţiunea, pe temeiul cărora voiau să restituie şi discursului istoric veracitatea, logica şi coerenţa necesare pentru a-l face clar şi convingător. Era un deziderat ce rămânea totuşi grevat de ispitele imaginaţiei literaturizante, ale retoricii şi ale formalismului eleganţei stilistice.

Dată fiind încetineala afirmării spiritului critic şi avatarurile celui raţional, în zorii epocii moderne istoriografia este tratată uneori şi cu neîncredere, fiind considerată inaptă de a furniza adevăruri credibile şi utile.

În „Discurs despre metodă",[7] Descartes compară incursiunile în timp cu călătoriile în spaţiul geografic. El observă că acela care călătoreşte mereu devine străin de propria-i ţară, iar dacă se ocupă prea mult de secolele trecute ajunge să nu mai ştie ce se întâmplă în veacul său, mai fiind indus în eroare şi de <<fabulele>> care-l fac să ia drept bune evenimente ce nu sunt deloc astfel.

Istoria a fost executată şi de susţinătorii revelaţiei, ai credinţei. Din această parte se proclama inutilitatea zăbavei lângă ceea ce nu mai este, a cercetării rătăcirilor câte trecuseră prin mintea oamenilor, a invocării podoabelor vanităţii care s-au scufundat de la sine în neantul din care răsăriseră.

Raţiunea s-a impus în veacul al XVII-lea ca agent suprem al descoperirii şi statornicirii Adevărului. Cât timp, exercitându-şi rolul, se menţinea în plan ideatic, speculativ, ipostaza ei rămânea precumpănitor contemplativ-teoretică.

În secolul al XVIII-lea însă, gânditorii „luminişti" - supranume simbolic - i-au adăugat dimensiunea şi funcţia militantă, destinând-o a fi mentor pe calea spre fericire pământească.

Mobilizată în acest scop, împreună cu toate capacităţile de cunoaştere şi de creaţie, istoria devine, sub ordinele Raţiunii, o eschatologie şi o antropodicee în spaţiul existenţei mundane, iar omul - „singurul arhitect al viitorului"[8] - conform vocaţiei hărăzite lui de Divinitate şi omagiate de Pico della Mirandola, încă în plină Renaştere, într-un mic imn cu vagă alură prometeică: „O, Adam! Nu ţi-am dat un loc anume, nici o înfăţişare proprie, nici vreo favoare deosebită, tocmai pentru ca ... îngăduinţele ce însuţi le vei dori, să le dobândeşti şi să le stăpâneşti după voinţa şi hotărârea ta ... Neîngrădit de oprelişti, îţi vei soroci natura prin propria-ţi voinţă, cu puterea căreia te-am înzestrat. Te-am aşezat în centrul Lumii, pentru ca de-acolo să priveşte mai cu înlesnire la cele ce se petrec în jurul tău".[9]

Gânditorii luminişti au „ideologizat" scrierea istoriei. Sub gândul şi sub condeiul lor, istoriografia şi-a deplasat interesul de pe fapte, de pe detalii, către *procesul istoric;* îi descoperă acestuia un sens şi o finalitate, constând în ameliorarea indefinită a condiţiei umane. Pe ea, istoriografia era chemată să o servească, să combată şi să stigmatizeze oamenii şi împrejurările care i s-ar fi opus.

Istoriografia devine astfel o filosofie a istoriei, întrucât încorporează un acut sentiment al devenirii, al timpului linear ascendent din perspectivă umană; este pledanta fără preget pentru cauza cuprinsă în marele cuvânt *Progres,* care se naşte atunci şi fascinează de îndată toate minţile, toate speranţele.

Vegetarea ei între coordonate factologice este acum respinsă categoric. „Ştiinţa istoriei - scria d'Alembert - când nu e luminată de filozofie, este cea mai de pe urmă în şirul cunoştinţelor omeneşti".

Călăuzită de filozofie - credeau actorii scenei Luminilor - istoriografia va fi capabilă să integreze experienţa tuturor secolelor şi să contribuie la construirea unei societăţi ideale. Transpusă într-o filozofie optimistă a devenirii şi a destinului, impregnată cu o fermă propensiune către valori utile, istoriografia „îşi află prelungirea într-o politică raţională, organizatoare a viitorului".[10]

„Universul istoric - va scrie după două secole Friedrich Meinecke - a fost scos din liniştea relativă în care se complăcea şi aruncat în fluxul prezentului. El s-a pomenit mobilizat şi actualizat într-o manieră durabilă.
Lupta pentru elucidarea trecutului a însoţit de-atunci încoace lupta pentru elaborarea viitorului, cele două întreprinderi devenind indisociabile".[11]

Ipostaza anticipativă, profetică, a discursului istoric propriu „marelui secol filosofic", participarea sa la demolarea trecutului, decretat ca injust în bloc, şi la proiecţia unei societăţi viitoare ideale, i-a accentuat încrederea în adevărul celor vehiculate de el. Un exponent extremist al său, profesor la Jena, afirma: „Ştiu bine cum trebuie să fie lumea; prin urmare nu merită să învăţ a o cunoaşte aşa cum este în realitate".[12] Istoriografia n-a zăbovit însă mult lângă astfel de aserţiuni puerile. Spre a-şi oferi un suport concret şi o legitimare deplină, ea a intuit necesitatea de a convoca în sprijinul viziunii sale abstract-filosofice şi puterea elementară de convingere a faptelor obiective, genuine, în postura de argumente precis determinate ale concepţiei despre progres şi despre raţionalitatea dezvoltării societăţii.

Instrumentul împlinirii acestei alianţe îi era oferit de aşa-numita „Şcoală erudită", care se constituise de prin secolul al XVII-lea şi îşi formase o complexă metodologie de critică a izvoarelor, de verificare formală a veracităţii datelor lor. Ea nu se afişase însă cu ostentaţia şi cu răsunetul marilor sisteme filosofice.

Pe traseul acestei fuziuni între nivelul teoretic şi practic, între abstractul conceptual şi factual concret, a intervenit înfrângerea Revoluţiei franceze şi a epilogului ei napoleonian. Contemporanii dramei au interpretat-o ca pe o dovadă că societatea nu poate fi modelată după scheme raţionale, compuse *a priori.* Că ea urmează o evoluţie organică, o procesualitate instigată de forţe imanente - biologice şi spirituale, în parte misterioase, în permanentă şi tumultoasă prefacere - excluzând tipare generale şi constante. Dacă, peste tot, procesul istoric admite o inserţie raţională, aceasta putea aparţine cel mult logicii inductive, inferenţei de la particular la particular, într-un noian de evenimente irepetabile şi unice.

Istoriografia descindea astfel din sfera speculaţiilor generalizante în aceea a faptelor concrete, propunându-şi studiul riguros ale acestora şi nimic mai mult. Ea accepta acum că mersul istoriei comportă şi imprevizibilul, care decurgea în primul rând din caracterul aleatoriu al relaţiilor ce puteau fi gândite între evenimentele privite ca entităţi autonome, punctuale, şi nu ca articulaţii necesare, logice, ale unui proces. În al doilea rând, imprevizibilul apărea ca un corolar al recunoaşterii impactului personalităţii - emancipate de constrângerea unor factori generali ai dezvoltării, şi libere să-şi afirme ineditul ideilor şi labilitatea impulsurilor în universul evenimenţial.

Abilitând direcţia erudită, pasiunea pentru unicat şi pentru critica de detaliu în scrierea istoriei, epoca postrevoluţionară şi cea postromantică au „dezideologizat" istoriografia, sau, poate mai corect spus, au obligat-o să gândească într-un fel nou. O parte a ei, cea tipic romantică, a pus accentul pe atitudinea sentimentală a istoricului faţă cu temele sale, pe aspiraţiile recuperatoare de valori ale trecutului. A creat acea tramă a unei lumi medievale hiperidealizate, populate de pietatea creştină şi de catedralele gotice, de onoarea

cavalerească şi de poezia trubadurilor, de savanta simbolică a heraldicii, de castele semeţe şi pitoreşti, de scânteieri de spade trase pentru triumful dreptăţii sub faldurile oriflamelor.

Nicicând mai mult decât atunci, istoricul nu s-a erijat într-un mai autentic „profet cu faţa spre trecut."[13]

Dar segmentul cel mai solid construit al istoriografiei a renunţat cu totul de a construi modele şi imagini de societate ideală, fie trecută, fie viitoare. A refuzat filosofarea asupra mersului istoriei, precum şi orice tentativă vaticinară. Şi-a propus să păşească numai pe terenul faptelor riguros verificate, să le consemneze şi comunice „aşa cum au fost ele cu adevărat",[14] fără ca istoricul să-şi îngăduie vreun adaos sau vreo omisiune. Concepţie comparabilă cu definiţia stendhaliană a romanului: „Un miroir que l'on promène au long d'un chemin".

Predominantă într-o lungă secvenţă din secolul al XIX-lea, menţinându-şi creditul şi printre unele din curentele contemporane, această şcoală istoriografică, numită „pozitivistă", s- a alimentat din mai multe surse. Evident, pe foaia de titlu I se recunoaşte eticheta sistemului lui Auguste Comte.

O altă inspiraţie i-a venit dinspre marile succese ale ştiinţelor naturii. Secolul al XIX-lea, susceptibil a fi caracterizat în multe feluri, a putut fi numit şi „al Ştiinţei".

Pozitivismul a contribuit la imprimarea unui caracter de riguroasă aparenţă ştiinţifică istoriografiei. A sugerat contiguitatea dintre ştiinţele naturii şi ale spiritului şi a împărtăşit ferm convingerea că realitatea faptelor istorice se reflectă exact în conştiinţă, în tiparele cunoaşterii. El a marcat momentul de supremă infatuare a istoriografiei - autoconsiderându-se fără echivoc o ştiinţă capabilă a descoperi şi comunica adevăruri de necontestat, stabilite cu o metodologie redundantă, ce mergea până la detalii mărunte, în păienjenişul cărora filonul şi esenţa devenirii nu se mai distingeau limpede şi nici nu li se atribuia prea mare însemnătate. Fanatici ai faptului concret, istoricii pozitivişti nu-şi dădeau seama că „orice adevăr factual presupune un adevăr teoretic" (Goethe)[15] întrucât el implică o judecată critică subiacentă, tot aşa cum, de altfel, orice act de cunoaştere empirică.

Un reproş mai serios adus pozitivismului a fost acela că a creat o istoriografie a faptelor ca realitate exterioară omului. A eliminat gândirea, voinţa - temeiurile acţiunii - şi a neglijat manifestările spirituale.[16]

Curentele de gândire de la sfârşitul secolului al XIX-lea s-au distanţat, în majoritatea lor, de pozitivism, fiind induse la aceasta de aşa-numita „criză a fizicii", de progresele psihologiei, de psihanaliză ş.a. Neokantianiamul în general, şi teoria valorilor, a şcolii filosofice din Baden, au reorientat şi istoriografia înspre recunoaşterea importanţei structurilor subiective ale sensibilităţii şi intelectului în actul cunoaşterii.

E subliniată din nou delimitarea dintre ştiinţele naturii şi ale spiritului, în primul rând opoziţia dintre metodele lor de cercetare.[17] Primele explică prin cauze, celelalte prin intenţii, prin scopuri. În cea de-a doua ipostază, istoricul e chemat *să înţeleagă* motivele acţiunilor, pătrunzând aşadar mai adânc de stratul în care se ciocnesc şi se înlănţuie, inerţial, fenomenele numite cauze şi efecte. Metoda raţională de analiză a acestora se preconizează a fi substituită de un fel de trăire directă, de o contopire între subiect şi obiect, prin *intuiţie,* sau *empatie* (Einfühlung) - spre a uza întocmai de termenul curent în opera de căpetenie a lui Wilhelm Dilthey.[18]

Acesta are o certă conotaţie subiectivă. *„Înţelegerea* - s-a spus - este riposta istoricului la *provocarea* vieţii pe care o explorează". Este semnificaţia, degajată din real, care a fost sau ar fi putut fi gândită de cei care au trăit o anume realitate.[19]

Novatorii mai precauţi nu o consideră opusul explicaţiei, ci complementul ei, în sensul că explicaţia o presupune.[20]

Exegeţii acestei energic reabilitate metode a cunoaşterii istorice o numesc uneori „imaginaţie inductivă" sau „fantezie cognitivă", şi o definesc drept actul prin care istoricul creează din datele trecutului structuri comprehensive, în care acestea se pot integra coerent, devenind astfel inteligibile. Considerat în această lumină, istoricul este cel care selectează faptele, constituindu-şi astfel obiectul investigaţiei. Organizându-l apoi treptat, el, în ultimă instanţă, *creează istoria,* dând formă unui conţinut obiectiv care, fără aportul său demiurgic, este amorf şi opac. Nu e o misiune atât de uşoară pe cât pare. „Sunt puţini oameni înzestraţi cu o fantezie pentru adevărul realului" - a observat Goethe.[21]

Din pragul veacului al XX-lea s-a susţinut tot mai des că istoria trebuie rescrisă permanent, spre a fi în consonanţă cu spiritul timpului.[22]

Nu e în cauză numai un act creator individual, intelectual, ci şi unul de imaginaţie colectivă, care restructurează periodic trecutul, după alte viziuni retrospective şi alte metode anticipative de destin.

Caducitatea genului clasic al istoriografiei a început a fi clamată în sentinţe radicale: „Clio, vremea ta a trecut" - suna una din ele. „Trebuie să ne luăm rămas bun de la istoria de până acum" - spunea o alta. „Ne simţim în pragul unei epoci noi, pentru care experienţa anterioară nu mai prezintă un îndreptar sigur, astfel că se impune revizuirea postulatelor de bază ale gândirii istorice tradiţionale şi crearea unei noi concepţii asupra mersului istoriei".[23] Cu indulgentă ironie, o cuvântare-program rostită acum câteva decenii la o sesiune a istoricilor americani numea credinţa în obiectivitatea cunoştinţelor istorice: „Acel nobil vis!"[24]

Obiectivitatea istoriei - consideră acest „nou val" - constă tocmai în renunţarea la iluzia posibilităţii coincidenţei cu o realitate „aşa cum a fost" şi în efortul de a elabora corelaţii de fapte, încadrate coerent procesual, la nivelul inteligenţei cunoscătoare.

„Ştiinţa nu e niciodată o reproducere a ceea ce e perceput, ci o elaborare, un mijloc de a organiza şi a gândi o realitate a cărei bogăţie sfidează puterea înţelegerii".[25]

Proclamarea disjuncţiei dintre natură şi spirit, dintre imperiul legilor şi cel al libertăţii, a pus istoriografiei problema aflării altor modalităţi de legitimare a locului şi sensului ei în sistemul culturii, a limitelor valorice ale tentativele sale de a cunoaşte trecutul.

Nu întreaga ei tagmă s-a convertit la noua concepţie a istoriografiei ghidate de intuiţie şi de „imaginaţia cognitivă", creatoare din partea istoricilor a unui fel de „realitate de gradul al doilea". Dar o importantă fracţiune, cea mai originală ca gândire, a optat pentru acceptarea relativităţii cunoaşterii istorice. „Adevărul - spuseseră încă unii cugetători din antichitate - este fiul Timpului".[26]

Astăzi, elita istoricilor recunoaşte, explicit sau tacit, că opera ei este condiţionată atât de factori individuali, cât şi social-istorici şi că, în consecinţă, există atâtea istorii câte epoci şi civilizaţii, câte entităţi social-politice şi culturale, sau chiar câte personalităţi de o excepţională originalitate de gândire au existat şi vor mai exista.

Şi elita ştiinţelor exacte e încercată de conştiinţa faptului că înţelegerea lumii nu poate începe cu o cunoaştere sigură. Se trăieşte astăzi într-o lume atât de adânc transformată de om, încât peste tot se relevă structuri create de el, în care omul se întâlneşte, oarecum, mereu cu el însuşi.[27]

Cunoaşterea istoriei este răspunsul pe care trecutul trebuie să-l dea unor întrebări puse de către prezent, de către interesele noastre intelectuale, morale şi sociale.[28]

Poate să apară surprinzătoare alăturarea lui Lucian Blaga la acest relativism cultural: „Filosofia istoriei - scria el într-o operă de tinereţe - se nutreşte din ideile sociale ale unui timp oarecare şi de cele mai multe ori nu este altceva decât proiecţia acelor idei asupra trecutului. Istoria şi filosofia istoriei înţeleg trecutul prin oglinda prezentului.[29]

Unele fulguraţii filosofice dramatizează cele ce se deduc din acest climat de idei, dominat de un sentiment angoasant al discontinuităţii, afirmând patetic: „Epoca noastră nu recunoaşte nimic din trecut ... Noi, cei de azi, simţim deodată că suntem singuri în lume ... Spiritul tradiţiei s-a dizolvat ... Europeanul e singur, fără strigoi în preajma sa. Asemenea lui Peter Schlemihl, el şi-a pierdut umbra".[30]

În fapt, ne aflăm în prezenţa revalorizării, în culori mai vii, mai moderne, a unor idei apărute în preromantism. Se recunoaşte cu uşurinţă sentinţa lui Herder că fiecare epocă are un sistem propriu de valori şi fiecare popor şi-l are pe al său. Umanitatea şi umanul sălăşluiesc în fiecare moment al istoriei. La fel şi Adevărul.

Istoricul este om al vremii sale. Din aceasta, pornind la explorarea trecutului, el poartă cu sine preocupările, neliniştile, întrebările şi gândurile trăirii fiinţei sale, pe care le suprapune peste datele cercetărilor, dându-le o inevitabilă coloratură „pentru sine". Dacă

istoricul ar reuşi, cum îi prescriau imperativ pozitiviştii, să- şi anuleze aceste trăiri, el n-ar atinge, drept urmare, un strat mai profund al obiectivităţii cunoaşterii. Dimpotrivă, s-ar lipsi de adevăratul instrument al adevăratei gândiri istorice, deoarece fără contribuţia experienţei personale nu poate fi înţeleasă experienţa altora. Spusese Novalis: „În noi, sau nicăieri, trăieşte Eternitatea".

Au urmat reverberaţii pe o gamă variată de idei, cu fervoarea proprie, în general, înnoirilor. În locul a ceea ce, în focul polemicii, unii numeau „detailismul istoric", o întreagă şcoală istorică a pus pe prim plan opera de sinteză, propunându-şi, prin ea, să dezgroape „marile socluri nemişcate şi mute pe care încâlceala naraţiunilor tradiţionale le acoperise cu un strat gros de evenimente".[31]

Mulţi s-au declarat nemulţumiţi de îngustimea de orizont a cercetărilor în manieră tradiţională şi au reclamat extinderea lor peste tot ce era creaţie umană, preconizând anexarea obiectului şi preocupărilor unor ştiinţe sociale autonome, precum economia, demografia, antropologia, psihologia colectivităţii, studiul mentalităţilor, istoria „imediată" (a prezentului),[32] utilizarea metodelor matematico-statistice, a calculului probabilităţilor, a teoriei jocurilor etc. Era un fel de revanşă, întrucât în procesul constituirii lor disciplinele menţionate expropriaseră istoriei terenurile respective - e drept, cultivate de ea într-o manieră prea generală pentru a satisface cunoaşterea analitică.

Aserţiunea că istoricul este el însuşi actor în istorie, în piesa pe care o scrie şi o pune în scenă, şi adoptarea de către el a intuiţiei şi chiar a imaginaţiei constructive ca metode de pătrundere mai adâncă în tainele faptelor omeneşti, ridică probleme - după cum era de aşteptat - şi în calea cunoaşterii istorice.

S-a remarcat, judicios, că în măsura în care *alte* epoci sunt realmente *altele* decât cea a vieţii istoricului, înţelegerea şi intuiţia sa încetează a fi adecvate pentru sesizarea specificului, a inefabilului spiritului.[33]

Timpul pe care istoricul năzuieşte a-l regăsi prin *empatie,* nu poate fi retrăit în ritmul în care el a fost trăit efectiv odinioară. Timpul trecut este privit de istoric prin ceea ce sugestiv s-a numit „densitatea timpului intermediar". Ea înseamnă fluxul întâmplărilor, al situaţiilor în desfăşurare *după* momentul luat în studiu. Acest flux, asemenea unui mediu de refracţie, induce în percepţia şi în judecata istoricului coordonate diferite, contorsionate, în raport cu ale celor spre care el îndreaptă antenele intuiţiei sale. *Istoricul cunoaşte viitorul acelui trecut,* motiv pentru care el nu-i mai poate regăsi pe oamenii de atunci cu perplexităţile lor, cu incertitudinile sau falsele certitudini care le-au marcat deciziile.[34]

Dar, pe lângă aceasta, mai există şi *un trecut al trecutului studiat,* pe care de asemenea istoricul, redus la informaţiile transmise peste secole, nu-l poate cunoaşte decât *în felul său* şi nu în acela al oamenilor de demult.

Ei au simţit, desigur cu o intensitate şi la o calitate aparte, fapte care pe noi, cei de azi, ne pot lăsa indiferenţi. Prezentul istoricului nu e concordant cu prezentul trecutului şi de aceea, în efortul de reconstituire a lui, este latentă imaginaţia, care-l amăgeşte pe istoric, insinuându-se şi în actele de cunoaştere pe care el le crede cele mai neutre, mai riguros realizate în scopul atingerii obiectivităţii. Cunoaşterea istorică este, astfel, un act constructiv, o sinteză intelectuală nouă, între subiect şi obiect.[35] „Fără această reconstrucţie sau integrare fantastică - afirma categoric Benedetto Croce - nu e posibil nici a scrie, nici a citi, nici a înţelege istoria".[36] Angajarea creatoare a istoricului în istorie este riposta dată timpului disimulant, care se opune inteligenţei asimilante şi debilitează, dacă nu de-a dreptul anulează, obiectivitatea cunoaşterii, în sensul ei clasic.

Destrămarea acestui mit al obiectivităţii ca reflectare a realului nu e un motiv de derută pentru istorici. La fel cu filosofia, istoria - pe această treaptă autocritică a cunoaşterii de sine - se relevă a fi ceva mai mult decât înregistrare şi înşiruire de gânduri şi fapte din trecut. „Dintr-un domeniu al simplei cunoaşteri, istoria redevine o problemă a vieţii şi a conştiinţei fiinţării factice".[37]

Ea regăseşte cu toată puterea conflictele şi perplexităţile „lumii de dincolo de ziduri". Apare acum ca o variantă de exprimare a adevărurilor ultime despre lume, o căutare a sensului existenţei, prin prisma semnificaţiilor identificate în lumea revolută. Sens şi semnificaţii dependente însă de ambianţa cultural- intelectală *în* şi *din* care s-a proiectat înspre trecut orice demers cognitiv.

Cunoaşterea istorică e recunoscută ca produs al implicării creatoare în datele trecutului a subiectivităţii istoricului, însoţite de componente ale culturii şi ale ambianţei sale sociale. Ea acceptă astăzi imposibilitatea decelării trecutului ca realitate obiectivă *în sine* şi o substituie cu certitudinea cunoaşterii acestuia ca realitate *pentru noi,* - singura posibilă şi, ca atare, deplin valabilă.

Problemele care, atingând dimensiunea unei crize, au înnoit concepţia istoriografiei în ultimul secol, nu pun sub semnul îndoielii globale utilitatea cercetărilor de fapte, de amănunte. Neglijarea lor ar submina bazele unui edificiu solid articulat al cunoaşterii istorice. Incursiunea pe orizontul actual al acestor concepţii, subiectiviste şi aproape şocant relativiste, nu înseamnă nici ea o adeziune; este însă o necesitate pentru asimilarea - cu măsură - a modernităţii în istorie, urmărind expunerea de „aspecte mai puţin văzute ale realităţii". Nu neapărat un „amor intellectualis", cât o simplă „analysis situs".

Trebuie recunoscut însă că scrierea istoriei nu se mai poate opri la modul tradiţional care, cu un dram de aroganţă şi în lumina inovaţiilor intervenite, ar putea fi de-acum numit „artizanal". Fără a-i fi subminate temeliile faptice, e necesară înălţarea istoriei la treapta de *meditaţie asupra destinului uman,* general şi individual, prin care ea împlineşte atât năzuinţa

firească de cunoaştere a lumii şi a cunoaşterii de noi înşine, cât şi ades dezbătuta sa chemare de a educa în spirit etic şi civic.

Prin acest periplu pe treptele cunoaşterii istorice, înălţate de pe planul universalităţii, fabula a voit să povestească ceva şi despre sine. Să observe, să aducă sugestii într-un perimetru apropiat, fără a critica şi a se erija în îndreptar al atât de multora, pe care îi respectăm şi atunci când n-am fi cu totul de acord cu ei.

De la atingerea stadiului ei modern, istoriografia română a acumulat rezultate numeroase şi de valoare, pe care le augmentează mereu. Dar ea este încă precumpănitor tributară spiritului pozitivist, detailist sau ideologizant, în sensul banal şi supărător al acestui din urmă cuvânt. Ar fi potrivit să înainteze pe un front mai larg spre depăşirea tiparelor de rutină, pe orizontala spaţiului istoric, şi în aceeaşi măsură pe verticala acestuia, spre empireul problemelor teoretice devenite ardente în istoriografia mondială contemporană.

Fără a le aborda, fără ca istoriografia noastră să-şi spună cuvântul pe marginea lor, încercând şi o viziune proprie, ea nu va fi cotată la nivelul la care aspiră, pe scara universală a valorilor.

Procesele novatoare din istorie, a căror sinteză am încercat-o, se constituie într-un apel la o înnoire a formării şi a perspectivei istoricilor, la o aprofundare a misiunii lor în sistemul culturii, la curajul de a-şi asuma ingratul sacerdoţiu de „magicieni ai improbabilului".

1 „A depăşi marginile slăbiciunii omeneşti".

2 „Anale", III, 65.

3 Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile,* Bucureşti, 1996, p. 428.

4 Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie,* [München, 1971], p. 71.

5 Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor?,* [Bucureşti, 1996], p. 29.

6 Herodot, *Istorii,* cartea a VII-a, cap. CLII.

7 *Discours de la méthode,* I-ére partie; trad. rom. Edit. Academiei, 1990, p. 116. Aceeaşi atitudine, dar nu la fel de sever exprimată, Malebranche, în *Traité de morale,* II-éme partie, X-XIII. Prin excepţie, chiar şi romantismul - cel fervent mesianic - acuză uneori inutilitatea istoriei şi viciul dezarmant al paseismului inspirat de ea.

8 Thierry de Montbrial, *Le sens de l'histoire,* în „Academica", X, 1992, p. 8.

9 G. Pico della Mirandola, *Despre demnitatea umană,* Bucureşti, 1991, p. 122.

10 Citatele după Georges Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières,* Paris, 1979, pp. 385, 392, 395, 432, 491. Nu era o descoperire nouă aceea că „nimic ce nu e în relaţie cu viitorul nu are sens pentru om"; José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen,* [Hamburg, 1972], p. 129.

11 *Die Entstehung des Historismus,* I, Berlin, 1936, p. 89; e posibil ca acest pasaj să-l fi inspirat şi pe Gusdorf, pentru a scrie: „L'umanité, naguère habituée à vivre dans l'éternité, s'installe dans le temps. *Op. cit.,* p. 377. În stilul său, - Cioran: "Istoriei tihnite i s-a substituit istoria gâfâit". *Sfârtecare.* Bucureşti, 1995, p. 11.

12 După Gusdorf, *op. cit.,* p. 381.

13 O expresie a lui Friedrich Schlegel.

14 Leopold von Ranke: "Wie es eigentlich gewesen ist".

15 Citat de Ernst Cassirer, *Eseu despre om,* Bucureşti, 1994, p. 242.

16 R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford, [1972], p. 132.

17 Johann Huizinga apreciază faptul ca pe "una din cele mai mari realizări ale vieţii spirituale", în trecerea de la al XIX-lea la al XX-lea secol. *Im Bann der Geschichte,* ed. a II-a, Basel, 1947, p. 25.

18 *Einführung in die Geisteswissenschaften,* 1883.

19 Raymond Aron, *Introduction a la philosophie de l'histoire,* [Paris, 1981], p. 59.

20 *Ibidem,* p. 114.

21 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe,* I, Leipzig, [1884], p. 168.

22 Annie M. Popper, *Karl Gotthard Lamprecht,* în *Essays in Modern European Historiography,* edited by S. William Halperin, Chicago, [1970], p. 126.

23 Cf. Johann Huizinga, *Geschichte und Kultur*: *Gesammelte Aufsätze,* Stuttgart, 1954, p. 89.

24 Cf. Albert Prior Fell, „That noble dream" ..., în *Histories andhistorians,* London-Edinburgh, [1968],
p. 1-14.

25 Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire,* [Paris, 1969], p. 221.

26 Aulus Gellius, *Noctes Atticae,* 12.11.7.

27 Werner Heisenberg, *Paşi peste graniţe,* Bucureşti, 1977, p. 119.

28 Cassirer, *Op. cit.,* p. 248.

29 *Pietre pentru templul meu,* Sibiu, 1919, p. 12.

30 José Ortega y Gasset, *op. cit.,* p. 25. Personajul menţionat este eroul unei celebre nuvele de Adelbert von Chamisso (1781-1838). Reflecţii similare la Karl Jaspers, *Texte filosofice,* Bucureşti, 1986, p. 94.

31 Michel Foucault, *Arheologia cunoaşterii,* Bucureşti, 1999, p. 6.

32 Societatea democratică şi tehnicistă a creat un nou tip de "eveniment", în locul celui acreditat până recent în istorie: evenimentul "în direct", desfăşurat public şi mediatizat instantaneu, în ediţii de masă. Pierre Nora, în *Faire de l'histoire,* vol. I, [Paris, 1974], p. 295.

33 Arthur Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte,* Frankfurt am Main, 1974, p. 408.

34 Henri Irénée Marrou, *Comment comprendre le métier d'histoire,* în *L'histoire et ses méthodes,* [Paris, 1961], p. 1469.

35 Paul Ricoeur, *Histoire et vérité,* ed. a II-a, Paris, [1964], p. 30.

36 Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia,* ed. a II-a, Bari, 1920, p. 29.

37 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* Frankfurt am Main, Hamburg, [1955], p. 254.